كتاب الملل والنحل

للإمام الشهرستاني

تخريج

محمد بن فتح الله بدران

منشورات الشريف الرضي

سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية
يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

كتاب الملل والنحل

للإمام الشهرستانى

الطبعة الثانية

القسم الأول

تخريج

محمد بن فتح الله بدران
أستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر الشريف

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد
القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانيــــة

للمخــــرّج

بسم الله الرحمن الرحيم « الحمد لله ، وسلام على عباده الذين اصطفى »

وبعد ، فإنه ليسعدنى أن أقدم هذه الطبعة الثانية من هـــذا الكتاب لجمهور المثقفين العالميين ، ولما نفدت من الطبعة الأولى . . .

ومؤلف هذا الكتاب هو الإمام الأفضل أبو الفتح « محمد بن عبد الكريم الشهرستانى » ، وإن من حقه علينا أن نقدم له الآن ، بعد أن قدمنا لكتابه فى الطبعة الأولى .

١ ـــ ينسب « الشهرستانى » إلى بلدة « شهرستان » ـــ بفتح فسكون ففتح فسكون ـــ وهى مسقط رأسه ، ومثوى رفاته ، وهى مدينة فى آخر حدود « خراسان » شمالا ، وأول الرمل المتصل « بخوارزم » على بعد ثلاثة أميال من « نسا » بين نيسابور وخوارزم ، وقد بناها « عبد الله بن طاهر » أمير خراسان فى خلافة « المأمون » فى أوائل القرن الثالث الهجرى .

وقد اختلف الباحثون كثيراً فى تاريخ مولده ، فذهب ابن خلكان ، وأبو الفداء ، والبستانى ، وخير الدين ، إلى أنه ولد سنة ٤٦٧ هـ . ويؤكد ياقوت ، و« كارادى فو» ، و « بروكلمان» أنه ولد سنة ٤٦٩ هـ .

أما « ابن السمعانى » فيقول فى كتابه « ذيل الأنساب » :

« سألته (الشهرستانى) عن مولده ، فقال : سنة تسع وسبعين وأربعمائة » (٤٧٩ هـ) ؛ ويوافقه « ابن السبكى » على ذلك ، ويرجح هذا القول كل من : « كيورتن » الذى نشر كتاب « الملل والنحل » هذا باللغة العربية فى « لندن » سنة ١٨٤٢ ـــ ١٨٤٦ م ، و « هاربركر » الألمانى الذى ترجم نشرة « كيورتن»

إلى اللغة الألمانية، وطبع الكتاب كله فى مدينة « هلا » بألمانيا سنة ١٨٥٠ م ، و « برينوف » .

ولعلنا نستطيع أن نطمئن إلى رأى « ابن السمعانى » ، خصوصا وأنه عاصر الشهرستانى ، وشاهده كثيراً ، وسأله عن مولده .

وعلى هذا فقد ولد سنة ٥٧٩ ه ، وتوفى فى شعبان سنة ٥٤٨ ه الموافق نوفمبر سنة ١١٥٣ م ، فيكون قد عمر ٧٠ سبعين سنة .

أما اسمه فهو : محمد بن عبد الكريم بن أحمد ، وكنيته : أبو الفتح ابن أبى القاسم ابن أبى بكر ، ولم يشتهر أحد من آبائه بشىء يتميز به ، فنسب إلى بلده ، وصار معروفا « بالشهرستانى » . فهو عصامى الثقافة والشهرة .

و« أبو الفتح » شافعى الفروع ، أشعرى الأصول ، ظهر فى عصر كانت الدولة فيه للشافعية والأشعرية ، وتلقى العلم على مشايخ متعصبين للشافعى ، وأساتذة مدافعين عن « الأشعرى » .

فقد تفقه على« أحمد الخوافى اضى طوس، ورفيق «الغزالى» ، والذى يقول عنه ابن عساكر : « الخوافى : هو الإمام المشهور : أنظر أهل زمانه ، وأعرفهم بطريق الجدل فى الفقه » ، ويجمع كل من كتب عنه على أنه كان : « حسن العقيدة . ورع النفس ، ماعهدت منه هنات قط كما عهدت من غيره » .

وقرأ الأصول على«أبى القاسم الأنصارى » الشيخ المتكلم الصوفى المفسر الأصولى يقول عنه ابن عساكر : الإمام ، الدين ، الورع ، الزاهد ، فريد عصره فى فنه .

وسمع الحديث على « أبى الحسن المدائنى » الإمام الفاضل الورع .

وتلمذ صاحبنا ايضا على « أبى نصر بن القاسم القشيرى » : « بحر العلوم وإمام الأئمة وحبر الأمة . وواعظها ، والذى أطبق علماء بغداد على انهم لم يروا مثله ، استوفى الحظ الأوفى من علم الأصول والتفسير » .

٢ — وأبو الفتح رحالة للعلم وفى العلم يستفيد ويفيد . وقد طوف فى أرجاء

الرقعة الإسلامية فى زمنه : أخذ يتنقل بين خوارزم وخراسان ، صاعدا شمالا حتى الجرجانية ، وهابطا جنوبا حتى نيسابور . فإذا ما نيفت سنه على الثلاثين نراه يهبط من خوارزم إلى مكة حاجا سنة ٥١٠ هـ ، ثم يصعد إلى بغداد ، ويقيم بها ثلاث سنين ، ويعقد له فيها مجالس الوعظ ومجالس العلم فى النظامية ببغداد أعلى المدارس كعبا فى زمنه ، والتى كان يدرس فيها الغزالى . وكانت مجالسه العلمية تكتسب لجلالها وعمقها ؛ بل وقد كان يحضر مجالسه العلمية جلة العلماء ، وكبار الشيوخ ، يقول البيهقى : « وقد جمعنى وإياه الإمام « أبو الحسن ابن حمويه » فى مجلس . وحضر المجلس الإمام أبو منصور ، والعبادى ، وموفق الدين أحمد الليثى ، وشهاب الدين الواعظ . . . وغيرهم من الأفاضل » . ويكفى أن يكون « أستاذاً زائراً » فى « النظامية » طوال إقامته ببغداد ثلاث سنين ، وهو فى مستهل العقد الرابع من عمره من سنة ٥١٠ إلى سنة ٥١٣ هـ ؛ يكفى هذا ؛ لنحكم على مدى عمقه وجلاله العلمى فى كتابه هذا الذى ألفه بعد ذلك بعشر سنين ، وقد جاوزت سنه الأربعين . وهنا نستطيع أن نتصور مدى تطوافه العلمى والثقافى من قوله :

لقد طفت فى تلك المعاهد كلها … وسيرت طرفى بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعاً كف حائر … على ذقن ، أو قارعا سن نادم

٣ — أما لغاته فالذى نستطيع تحقيقه الآن أنه امتلك نواصى لغات ثلاث : اللغة العربية ، واللغة الفارسية ، واللغة اليونانية . ولعل الغد يكشف لنا عن نواص أخرى للغات أخرى تمكن منها أبو الفتح . ولعل مما يحول تيار النقد الموجه للشهرستانى بالنسبة للفلسفة اليونانية : أن أبا الفتح كان متمكنا من اللغة اليونانية ، وأنه اعتمد بنفسه على مصادر يونانية أصلية صحيحة النسبة لأصحابها ، وأن هذه المصادر لم تصلنا جميعاً حتى نحاسب الشهرستانى بها . ولقد تنبه إلى هذا . قبل قرن من الزمان ، « هاربركر » الألمانى الذى ترجم « كتاب الملل والنحل » جميعاً إلى اللغة

الألمانية ، وطبعه سنة ١٨٥٠م، ولم يستطع التأكد بنفسه ، فرجع إلى الحجة الألمانى فى الفلسفة اليونانية فى زمنه ، وهو الأستاذ « ملخ » ؛ فإذا بالمتخصص الحجة يحكم بأنه لا يشك فى صحة ما نسبه الشهرستانى إلى اليونانية ، على الرغم من أن المؤلفين الأغريق لم يدونوا نقول الشهرستانى عن اليونانيين ... يقول « هاربركر » فى مقدمة ترجمته لهذا الكتاب : « إننا لا نستطيع أن نقرر تماما إذا كان الشهرستانى قد اعتمد على تراجم باللغة العربية ، أو أنه كان يرجع بين حين وآخر إلى أصول باللغة اليونانية ؟ . . . ومع ذلك فإنى أترك البت فى هذه الناحية لإخصائيين أعلى منى رأيا . . . والذى تجب ملاحظته أن الأستاذ « ملخ » الذى تفضل فنفعنى بكثير مما ذكرته فى التعليقات صرح : بأنه لا يشك فى صحة ما نسبه الشهرستانى من الأقوال إلى ديمقريطيس ؛ على الرغم من أنه لم يجد هذه الأقوال محفوظة بين ما نقله كتاب الإغريق عن ديمقريطيس » .

٤ — كل هذا وغيره مما لم تتحمله هذه المقدمة هيأ لصاحبنا التربع على كرسى الإمامة العلمية . ولقد كانت الدرجات العلمية فى زمنه محددة المعالم متسلسلة السلالم ، وكان المنصفون من أصحاب التراجم يحافظون على هذه الألقاب وهاتيك الدرجات ، وبحسبنا أن يظل ابن سينا إلى الآن هو « الشيخ الرئيس » ؛ فلقد كانت درجات السلم العلمى فى زمانهم مستقرة على النحو الآتى : المعلم ، فالمؤدب ، فالمدرس ، فالمعيد ، فالشيخ ، فالأستاذ ، فالرحلة ، فالعالم ، وتنتهى بالإمام . تسع درجات علمية محددة . فعلى أية درجة وقف الشهرستانى يا ترى ؟ لقد وصل صاحبنا إلى قمة السلم العلمى وأربى عليها ؛ فلقبه كل من : البيهقى ، وياقوت ، وابن السبكى ، وابن السمعانى ، وابن خلكان و« ابن تغرى بردى » وأبى الفداء ، وابن العماد ... وغيرهم لقبوه « بالإمام » بل ولتعدد إمامة الشهرستانى فى كثير من الفنون والعلوم أطلقوا عليه « الأفضل » لتعدد نواحيه العلمية، فكان يقال : « الإمام الأفضل الشهرستانى » . يقول ابن السبكى : « وكان لعله يلقب ــ أيضاً ــ بالأفضل : برع فى الفقه ، والأصول ، والكلام » . وقال ابن تغرى بردى : « كان إمام عصره

فى علم الكلام، عالما بفنون كثيرة من العلوم، وبه تخرج جماعة كثيرة من العلماء .»
وفوق هذا ، فإن الشهرستانى كان قد اشتهر بالفلسفة فى زمانه ، يقول ياقوت عنه : « المتكلم الفيلسوف صاحب التصانيف » ، بل واتهمه كل من قرأ له بالميل إلى ما قرأ : فاتهم بالباطنية ، وبالتشيع ؛ وذلك لدقة عرضه للمذاهب وعمقه فى تمكنه الاصطلاحات . وقد دافع عنه بقوة وحرارة جلة العلماء وأساطينهم .

ومع هذا فقد تصدى للحكم على الشهرستانى محدّثون عالميون شرقيون ومستشرقون :

يقول «هابركر» الألمانى: « بواسطة الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل نستطيع أن نسد الثغرة فى تاريخ الفلسفة بين القديم والحديث » .

ويقول « كارادى فو » الفرنسى : « إن عقلية الشهرستانى لم تكن فى جوهرها إلا عقلية فلسفية ».

ويقول ألفردجيوم الإنجليزى الذى نشر كتاب « نهاية الأقدام فى علم الكلام » للشهرستانى فى لندن سنة ١٩٣٤ م : « والشهرستانى كان رجلا ديناً إلى الأعماق ، وإخلاصه للعقيدة لا يمكن أن يشك فيه أى إنسان قرأ مؤلفاته التى تكفى بنفسها لدحض ادعاءآت المنتقصين من شأنه . . . وهو جدير بأن ينظر إليه باعتباره ذا أصالة فكرية . وهو الذى قال عن كتاب الملل والنحل : « لا يمكن الاستغناء عنه فى أى زمان » .

ويرى الشيخ مصطفى عبد الرازق أن الشهرستانى من أهل الفلسفة الإسلامية كابن سينا ، ويستشهد بآرائهما .

ويقول ابن السبكى عن كتاب الملل والنحل هذا : « هو عندى خير كتاب صنف فى هذا الباب » .

٥ — وبعد أن اكتملت لأبى الفتح أسباب التصنيف والتأليف أخذ يظهر للناس كتباً متعددة النواحى كثقافته ، بعيدة الغور كعلمه ، ولكن مما يؤسف له أن هذه الكتب لم تصل إلينا ، وإنما المطبوع منها كتابان فقط .

١ — كتاب الملل والنحل هذا الذى بدأ تأليفه سنة ٥٢١ بعد أن نيفت سنه على الأربعين ، وبعد أن استعد وأعد وهضم .

٢ — كتاب «نهاية الأقدام فى علم الكلام» الذى عرفه العالم مطبوعا عن طريق « ألفردجيوم » الإنجليزى سنة ١٩٣٤ والذى يقول عنه فى مقدمته :

« وكتاب نهاية الأقدام فى علم الكلام من الواضح أن الشهرستانى نفسه كان يعتبره تكملة ولاحقاً لكتاب الملل والنحل ؛ فهو دائماً يذكره ، وهو بدون شك كان واعياً للمشاكل التى أثارها فى الملل والنحل ، ولم يدل فيها برأى ، ولكنه فى هذا الكتاب يوضح نفسه إلى أبعد حد » ، بعد أن قال عن كتاب الملل هذا : « أنه ظل الملخص الوافى الذى تبوب فيه الملل على اختلافها وخصائص ومميزات كل منها ، مما جعله بحيث لا يمكن الاستغناء عنه فى أى زمان » .

٣ — وقد ألحق « جيوم » بهذا الكتاب بحثاً فى الجزء الذى لا يتجزأ للشهرستانى أيضاً .

أما باقى الكتب التى استطعنا معرفتها للشهرستانى والتى لم تطبع والتى ندعو الله أن يوفقنا إلى تخريجها تخريجاً علمياً ، لتميط اللثام عن كنوز تبهر أنظار العالم ، وتغير من أحكامهم . من هذه الكتب ما يأتى :

٤ — الإرشاد إلى عقائد العبـــاد : ذكره الشهرستانى نفسه فى كتابه نهاية الأقدام .

٥ — الأقطار فى الأصول : أسنده إليه الخوارزمى .

٦ — تاريخ الحكماء ؛ يقول كيورتن فى مقدمته أمام طبعته لكتاب الملل والنحل هذا : « وكذلك استعنت « بتاريخ الحكماء » للمؤلف نفسه ، وقد أعارنى إياه صديقى المستر « بلاند » وفى الواقع لم أجد فى هذا المؤلف الأخير أى شىء يدل على أن هذا الكتاب من تأليف الشهرستانى ، ولكن بالمقارنة بين كثير من صفحاته ، وبين صفحات أخرى من كتاب الملل والنحل الذى ترد فيه نفس العبارة ، هذه المقارنة لا تدع مجالا للشك فى شخصية مؤلفهما » ، وقد نسب هذا الكتاب للشهرستانى من قبل « كارادى فو » « ويقول عنه : إنه يحمل اسم نفس

الكتاب المشهور «لابن القفطى» الذى جاء بعده بنحو قرن من الزمان، كما نسبه إليه «حاجى خليفة» ، ويذكره له « بروكلمان » باسم « تاريخ الحكماء أو تاريخ الفلاسفة »

٧ — تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام : نسبه إليه ابن خلكان وأبو الفداء وحاجى خليفة .

٨ — دقائق الأوهام : نسبه إليه الخوارزمى .

٩ — شرح سورة يوسف بعبارة لطيفة فلسفية : نسبه إليه الخوارزمى .

١٠ — العيون والأنهار : نسبه إليه البيهقى .

١١ — غاية المرام فى علم الكلام : نسبه إليه الخوارزمى ، وذكر هذا الاسم حاجى خليفة فى كتابه « كشف الظنون » منسوباً إلى الإمام سيف الدين أبى الحسن الآمدى المتوفى سنة ٦٣١ هـ (أعنى بعد الشهرستانى بقرابة قرن من الزمان ، وبعد وفاة الخوارزمى الذى نسب الكتاب للشهرستانى بأربعة وستين عاما) .

١٢ — قصة موسى والخضر : نسبه إليه البيهقى .

١٣ — المبدأ والمعاد : نسبه إليه الخوارزمى .

١٤ — مجالس مكتوبة : رآها البيهقى ، وكانت لا تكتب المجالس إلا الأئمة نادراً .

١٥ — مصارعة الفلاسفة أو المصارعة والمضارعة : ذكره له بروكلمان وصدر الدين الشيرازى وحاجى خليفة ، ورد عليه « الطوسى » بكتابه « مصارع المصارع » وقد رأيته .

١٦ — مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار فى تفسير القرآن: ذكره له بروكلمان والبيهقى الذى يقول عنه : « وكان يصنف تفسيراً ويؤول الآيات على قوانين الشريعة والحكمة وغيرها » وقد رأيته .

١٧ — المناهج والآيات : نسبه إليه البيهقى وابن خلكان وأبو الفداء .

١٨ — شبهات أرسطوطاليس وابن سينا ونقضها : ذكره الشهرستانى نفسه .

١٩ — نهايات الأوهام : قال الشهرستانى فى آخر كتاب نهاية الأقدام ما نصه :

« وقد نجز غرضنا من عشرين قاعدة فى بيان نهايات أقدام أهل الكلام ، وإن تنفس الأجل وأمهل العمر شرعنا فى عشرين أخرى فى نهايات أوهام الحكماء الإلهية » .
والحمد لله قد تنفس أجل « أبى الفتح » حتى السبعين .

٦ — ولعله قد آن لنا أن نقرر فى يقين واطمئنان أن الشهرستانى أقام بمفرده مدرسة «فلسفية» للملل والنحل « أو تاريخ الأديان » بدأها وأتمها هو ، فبدأ بتاريخ الرجال فى كتابه « تاريخ الحكماء » وثنى بتأريخ الآراء والأفكار فى «الملل والنحل» ، وثلث بمناقشة هذه الآراء والمذاهب فى كتب متعددة ، فناقش الآراء الكلامية فى كتابين : « غاية المرام » و « نهاية الأقدام » وناقش الآراء الحكمية فى كتابين : دقائق الأوهام ، ونهايات أوهام الحكماء الإلهيين . وناقش الآراء الفلسفية فى كتابين : نقض شبه أرسطو وابن سينا ، ومصارعة الفلاسفة . . .

بهذا — وقد وضع الشهرستانى منهجاً محكما لتأريخه لمقالات أهل العالم — يعتبر الشهرستانى بحق واضع منهج البحث فى تاريخ الأديان ، وأن منهجه هذا ما زال طلبة الباحثين إلى الآن ، وأنه بهذا أبطل الإجماع القائل « لم يكن للقدامى منهج للبحث فى تاريخ الأديان » .

٧ — ولكن ألم يكن لغيره منهج فى هذا ؟ أو لم يكتب المؤلفون فى الملل والنحل مثله ؟

والجواب : أننا لا نجد عند اليونان ولا عند الرومان ولا عند المسيحية فى العصور الوسطى ، ولا عند المانوية ولا عند الأفلاطونية الحديثة ولا عند الغنوسية ... لا نجد عند هؤلاء جميعاً منهجاً للبحث فى تاريخ الأديان ، اللهم إلا نتفاً يسيرة متفرقة أو متناثرة ، أو وصفاً لبعض الطقوس والعبادات لا تكوّن منهجاً ولا ترسم خطة ، ولأول مرة فى تاريخ الفكر البشرى نجد المسلمين قد أفردوا تواليف للبحث فى تاريخ الأديان ، ولكن هذه الكتب يمكن تقسيمها إلى قسمين : قسم عنى بالفرق الإسلامية أولا وبالذات وإن أشار إلى غيرها مثل : مقالات الإسلاميين للأشعرى ، والفرق بين الفرق ، والتنبيه والرد ، والتبصير فى الدين..

وهذه لاتعنينا كثيراً ؛ إنما الذى يعنينا هوالقسم الذى عنى بتأريخ الأديان جميعاً ، وقد ظهر منه كتب ثلاثة :

الفصل فى الملل والأهــواء والنحل «لابن حزم» وكتاب الملل والنحل هذا ، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين «للرازى» . بيد أن الكتاب الأول لابن حزم: مترامى الأطراف ، كثير النقاش ، عنيف الجدل ، سليط اللسان ، خرج به مؤلفه عن التأريخ إلى التجريح ، ومن التقرير إلى التقريع ، ومع هذا فهو بإسهابه فى المناقشة قد خرج إلى كتاب فى علم الكلام ، وفوق هذا ، فإن مؤلفه «ظاهرى» متعصب، يكفر مخالفه ويفسقه ويجرحه . والكتاب الثالث للرازى شديد الاختصار جدا ، فهو أشبه برسالة موجزة يقع فى ٥٦ صفحة وفيه ميل وهوى . وعلى هذا فلم يسلم لنا إلا كتابنا هذا الذى أرخ فيه «الشهرستانى» لمقالات أهل العالم، وسلك فيه منهجاً جديراً بالدرس والاتباع ؛ فقسم أهل العالم ، وعين قانونا لتعديد الفرق ، وشرط على نفسه فقال : « وشرطى على نفسى أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته فى كتبهم من غير تعصب لهم ولا كسر عليهم ، دون أن أبين صحيحه من فاسده ، وأعين حقه من باطله » وكما يقول عن المذاهب جميعا . . . « نذكر أربابها وأصحابها ، وننقل مآخذها ومصادرها عن كتب طائفة طائفة على موجب اصطلاحاتها بعد الوقوف على مناهجها والفحص الشديد عن مبادئها وعواقبها » . ولكنه يضطر فى قليل من الأحيان إلى الاعتماد على المصادر الناطقة ؛ أعنى : يأخذ عن رؤساء الفرق المعاصرين أو المتخصصين إن لم يجد مكتوبا ، أو إن لم يطمئن إلى مكتوب ، فنراه يناقش ، ويناظر ، ويساهل . . . ومع هذا فإن خرج على منهجه رسم المنهاج الجديد وسجله ؛ وهو دائما إلى أدق وأعمق . . .

٨ ــ هذا كله لا يعنى « الشهرستانى » من أن تكون له بعض هنات لا تكمل أصابع اليد الواحدة ، وقد تكون هذه الهنات حسنات من زاوية أخرى ، وعلى كل فهذه الهنات لا تمس الأمانة العلمية ، وبحسبنا الآن أن نستمع إلى بعض من أجروا تجاربهم على الشهرستانى وأصدروا أحكامهم ؛ وهذه بعض أقوالهم:

يقول « هاربركر » الألمانى النصرانى : « إن الشهرستانى يثبت أنه رجل ذو ذوق راق باختيار المادة ، وأنه موفق فى ترتيبها توفيقاً كبيراً . . . وحسبنا أن نقيس على الجزء الخاص بالمسيحية ـ وهو الجزء الذى يعرفه معظم القراء ـ (فى ألمانيا طبعاً) سائر الأجزاء لنحكم بدقة على ما كتبه الشهرستانى وسلامة أحكامه، وأنه اعتمد فيما دونه على مصادر مكتوبة ، وعلى أبحاث علمية حقيقية ».

ويقول الأب «يوسف العضم» اليسوعى، بعدأن حقق الجزء الخاص بالنصارى وعلق عليه وكتب له مقدمة يقول فيها : « وتحقيقا لهذا الغرض لجأ المؤلف إلى كتب المسيحيين يتفهم معتقدهم وينقل عنهم ؛ فجاء كلامه فى كثير من المواضع ترديداً لكلامهم ، وعباراته ترجيعاً لعباراتهم ...وقد دل دلالة صادقة على الفروق ، وحرص على ذكر مصطلحاتهم التى أخذها من كتبهم فجاء هذا برهانا على اطلاعه وأمانته فى النقل » .

ويقول « كارادى فو » عن الشهرستانى أيضا : « وهو بالنسبة لتحليل المذاهب كان دقيقا جداً ، وموضوعيا للغاية بصفة عامة » ثم يقول عنه فى كتابه عن ابن سينا : «إن أهم مصادرنا عن عصر ما قبل ابن سينا هى تلك المجموعة القيمة التى كتبها الشهرستانى، ذلك المؤرخ العظيم للحياة الفكرية فى العصر الإسلامى ، وقد خصص لعدد عظيم من فرق المعتزلة فصولا قيمة جديرة بالثقة ، خصوصا عند من رأى بعد التجربة الدقيقة أن كتابته عن ابن سينا كانت فى غاية الضبط ؛ فإذا قسنا فصوله عن المعتزلة بمقالاته عن ابن سينا تبينت لنا الدقة التى توجب الثقة » والفضل ما شهدبه الغير . أما نحن فقد اختبرنا كثيراً منأجزاء الكتاب وقارناها ، فوجدنا الدقة التى تدعو إلى الثقة التامة .

٩ ــ وأظن أنه يكفى لتقديم هذا الكتاب أن يشعر الإنسان أنه منه أمام عوالم فى عالم، (وأكوان) فى كتاب ، وأن يعلم أن هذا الكتاب قد طوّف بالعالمأو كاد..

وما ظنك بكتاب رحبت به معظم الجهات ، وتلقفته شتى اللغات ؛ فظهرت له كثير من الترجمات فضلا عن مختلف الطبعات . .

١ — فظهرت له ترجمة فارسية بأصفهان سنة ٨٤٣ هـ (١٤٣٩م) لأفضل الدين .
٢ — وأخرى فى لاهور بالهند سنة ١٠٢١ هـ (١٦١٢ م) ترجمة مصطفى خالق داد الهاشمى .
٣ — وظهر ضمن مجموعة « بكوك » العظيمة بلندن سنة ١٠٥٩ هـ (١٦٤٩ م) .
٤ — وترجمه إلى التركية نوح بن مصطفى المتوفى سنة ١٠٧٠ هـ (١٦٥٩م) .
٥ — ونشره «كيورتن» بلندن سنة ١٢٥٨هـ (١٨٤٢م) ، سنة ١٢٦٣هـ(١٨٤٦م).
٦ — ثم طبع بمدينة « هلا » باللغة الألمانية ترجمه « هاربركر » سنة ١٢٦٧ هـ (١٨٥٠ م) .
٧ — وطبع باللغة التركية باستانبول سنة ١٢٧٩ هـ (١٨٦٢ م) .
٨ — ثم ظهر فى بمباى بالهند سنة ١٣١٤ هـ (١٨٩٦ م) .
٩ — وظهر فى روما على يد « جبريللى » سنة ١٣٢٣ هـ (١٩٠٥ م) .
١٠ — وأخيراً ـ وليس آخراً ـ طبع فى ليبزج سنة ١٣٤٢ هـ (١٩٢٣ م) .

هذا كله على الرغم من طبعات مصر المتعددة المتنوعة ، والتى ظهرت متأخرة كثيرا بكل أسف .

هذا هو التقدير العملى لهذا الكتاب ، أما التقدير القولى ، فيكفى أن نستمع إلى « هاربركر » الألمانى يقول : « والكتاب الذى يشار إليه باعتباره مرجعاً أساسياً هو كتاب الملل والنحل للشهرستانى .

١٠ — وأخيرا ما هى الدوافع التى حملت الشهرستانى على تدوين هذا الكتاب ؟

الحق أن العصر الذى عاش فيه الشهرستانى كان من أهم الدوافع لهذه العبقرية الفذة أن تلم شعث المتفرق ، وتجمع شتات المتمزق من أصول الفرق والمذاهب ، وما كان لهذه المهمة العظمى غير الشهرستانى ؛ فقد كانت الرقعة الإسلامية فى عصره متشابكة متجاذبة على ترامى أطرافها ، وتباين حكامها : العباسيون يحاولون استرجاع نفوذهم ويطعنون فى نسب الفاطميين ، والفاطميون يحاولون نشر

دعوتهم ، وبسط سلطانهم ، ويتجاذب الفريقان مكة والمدينة وبلاد الشام والمغرب والأندلس ، والباطنيون ينشرون الدعوة الجديدة للفاطميين ، وغيرهم وغيرهم . . . ويقوم التخاصم والتراشق بالألفاظ والسهام والسكاكين على قدم وساق ، وينشط التكفير والتفسيق ، ويحاول كل الطعن على خصمه بقدر ما تتسع له مقدرته ؛ فتؤلف الكتب للطعن والتشهير ، ويحاول كل فريق جذب السلطان إليه ، ويحاول كل سلطان الانتصار بفريق من الفقهاء ، وتجد مذاهب جديدة ، وتلبس المذاهب القديمة أردية جديدة ، والترك والروم والفرنج مع كل هذا يحاربون بالسيوف والأفكار والأقلام . . . وتضيع بين كل هذا وذاك قواعد المذاهب وأصول الفرق ، وتحرق الكتب ، فكان ولابد من سجل يحوى أصول هاتيك المذاهب وقواعدها بأمانة ودقة ؛ ليجمع مقالات الكل ومذاهب الجميع . وقد كان الشهرستانى جامع ذلك السجل الخالد بأمانة وعمق وإخلاص فى هذا الكتاب .

وقد فصلنا القول على هذا كله وغيره فى كتابنا « المدخل إلى كتاب الملل والنحل » .

١١ — ولقد وصل إلينا كتاب الملل والنحل هذا ـ فى مختلف طبعاته ومخطوطاته وترجماته ـ مخلخل البناء ، مهلهل الرواء ، يعمه الاضطراب ، ويكثر فيه التشويه ، ويشيع فيه النقص ؛ فجلنا فيه جولات وجولات مع كبار المتخصصين تارة ، ومستعنين بالله فى جميع الحالات ، بعد أن ارتمينا فى أحضان صاحبه وصاحبنا عشر سنوات كاملات — بل يزيد — ليلا ونهاراً ، غير حاسبين للزمن والنصب حسابا ، وتغلغلنا معه فى ثنيات عصره ومصره ؛ نتسمع إلى خلجات نفسه ، ونتحسس مدركات حسه ، ونساير وثبات حدسه ، ونطوف ما نطوف معه . بالحكام والسلاطين ، ونعقد معه المجالس الوعظية والعلميه ، ونتصفح معه مئات الكتب والمراجع ؛ ثم نقف معه عند كل كلمة من كلمات كتابه ، بل كل حرف من حروفه ؛ نستشيره فيشير علينا ، ونستوضحه فيوضح لنا . والحق أنا كنا طوال هذه المدة صاحبين مخلصين ، أسر لى . وفهمت عنه ، حتى ظننت أنى أكتب بقلمه ،

وأخطو بقدمه ، ثم أخذنا نتصفح كتابه ونتدارسه : مبتكرين فهارسه ، منفردين بتقسيمه وتجزيئه وتبويبه وتفصيله ، مغربلين منظفين ، مطبقين كل ما رسمناه من قواعد « التخريج العلمى » حتى خرجناه نقى الإهاب ، حسن الجلباب ، يؤتى أكله كل حين بإذن ربه ، بعد أن بينا أن أول ما يلفت النظر فى أمر « التخريج العلمى » اضطراب أمره لدى القائمين به ، وارتعاش حبله فى يد القابضين عليه ، فبينا نرى المبالغ فى الإفراط ، إذ نرى المبالغ فى التفريط ، وبين هذا وذاك نرى أفواجا سلكوا طرائق قددا ؛ وقد عرضت عشرين نموذجا لكبار المستشرقين والشرقيين .

١٢ ـــ اعتمدت فى « تخريج هذا الكتاب » على اثنتى عشرة مجموعة من أصوله ، منها ثلاث مجموعات مطبوعة . وتسع مجموعات مخطوطة . فصلت القول فيها وبينت قيمتها النقدية فى الطبعة الأولى .

ولعل من الواجب علينا أن ننبه القراء إلى أن كل الطبعات ، وكل الترجمات ، وجل المخطوطات لهذا الكتاب قد سقط منها « مقالة زردشت فى المبادىء » التى نقلها الشهرستانى عن الجيهانى ، وهو موضوع خطير وجديد لم نعثر عليه بعد فى مصدر آخر ، وقد شغل هذا السقط ست صفحات ، من صفحة ٢١٩ ـــ ٢٢٤ .

وأن كل الطبعات ، وكل الترجمات والغالبية الغالبة من المخطوطات ، لم تستطع الوصول إلى المقدمة التى قدم بها « الشهرستانى » كتابه هذا للوزير « نصير الدين » تلك المقدمة الجليلة التى تنفرد بمباحث قيمة ؛ منها التهدى إلى تحديد زمن تأليف الكتاب ، وإثبات مذهب الشهرستانى الاعتقادى ، والنص على اسم الكتاب ، وسبب هذه التسمية .

وهذه حقائق قيمة ، وضرورية ، ما كان لباحث كائن من كان أن يقطع بها بل ولما استطعنا نحن ذلك ، لولا هاتيك المقدمة التى شغلت ثلاث صفحات من حواشى الكتاب من الطبعة الأولى ، ولكننا آثرنا حذفها من هذه الطبعة ؛ إذ سبق لنا الإفادة منها مرة أخرى فى مجلة الأزهر .

فضلا عن السقطات والتشويهات والأخطاء التى تشيع فيها جميعاً، قصيرة حينا، وطويلة متعبة أحيانا .

ويعلم من بيده مفاتيح الدهر وما يخفى ، كم واصلت الليل بالنهار والنهار بالليل : باحثا ، مفتشا ، منقبا . . . حول نص أرجح، أو علم أضبط،أو اصطلاح أتكنه، أو معنى أتفهم ، أو كلمة أتعقب ؛ وكم واجهت نصوص الكتاب جميعا بعضها ببعض : جملة جملة ، وكلمة كلمة ، وحرفا حرفا ... مستلهما المؤلف نفسه ، متسمعاً جرسه وهمسه معرضا عن غير ذلك : من اختلافات تثقل الكتاب . وتشق على القارىء ،ماراً بلغو النساخ والمتعالمين من الكرام . بعد أن أقف على هذا اللغو طويلا ، وبعد أن أقلب فيه أوجه النظر . وأدير عليه وجوه البحث،فلا أجد فيه غناء،ولا أعرف له وجها ، كما أبعدت منها ما لا فائدة ترجى منه .

ثم ابتكرنا له تقسيما علمياً يوافق روح العصر ويرضى عنه المؤلف ؛ فوقع الكتاب فى قسمين ،فى سبعة أجزاء،فى خمسة وعشرين بابا،فى مائة واثنين وعشرين فصلا ، نثرناها فى أماكنها وجمعناها فى « الفهرس الإجمالى لمحتويات الكتاب » .

وبهذا نستطيع أن نقدم ذلك الكتاب نفسه ـ دون أن نفرض رأينا فرضاً ـ لجمهور المثقفين من القراء ، بعدأن بذلنا فيه طويل وقتنا لنحفظ عليهم وقتهم ، هؤلاء إنما نقدم لهم المتن نقيا خالصا ... وحسبنا أن نتعب ونتعب لنريح هؤلاء وهؤلاء، وأن يظهر هذا الكتاب بهذا « التخريج » ليكون مرجعا يعتمد عليه علميا ، ويطمأن إلى نصه .

والله نسأل أن يخلص للحق نيتنا ، ويمحض للخير غايتنا ، ويوفقنا لخدمة العلم والدين ؟

حدائق شبرا { ١٦ من شوال سنة ١٣٧٥ هـ
٢٦ من مايو سنة ١٩٥٦ م }

محمد بن فتح الله بدران

كتاب الملل والنحل

للإمام الشهرستاني

القسم الأول

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله حمد الشاكرين بجميع محامده كلها على جميع نعمائه كلها ؛ حمداً كثيراً طيباً مباركا كما هو أهله ، وصلى الله على محمد المصطفى رسول الرحمة خاتم النبيين ، وعلى آله الطيبين الطاهرين ؛ صلاة دائمة بركتها إلى يوم الدين ، كما صلى على إبراهيم وعلى آل إبراهيم ، إنه حميد مجيد .

وبعد ؛ فلما وفقنى الله تعالى لمطالعة مقالات أهل العالم من أرباب الديانات والملل ، وأهل الأهواء والنحل ، والوقوف على مصادرها ومواردها ، واقتناص أوانسها وشواردها . . . أردت أن أجمع ذلك فى مختصر يحوى : جميع ما تدين به المتدينون ، وانتحله المنتحلون ؛ عبرة لمن استبصر ، واستبصاراً لمن اعتبر .

وقبل الخوض فيما هو الغرض لا بد من أن أقدم خمس مقدمات : المقدمة الأولى : فى بيان أقسام أهل العالم جملة . المقدمة الثانية : فى تعيين قانون يبنى عليه تعديد الفرق الإسلامية . المقدمة الثالثة : فى بيان أول شبهة وقعت فى الخليقة ، ومن مصدرها ، ومن مظهرها . المقدمة الرابعة : فى بيان أول شبهة وقعت فى الملة الإسلامية ، وكيفية انشعابها ، ومن مصدرها ، ومن مظهرها . المقدمة الخامسة : فى بيان السبب الذى أوجب ترتيب هذا الكتاب على طريق الحساب .

المقدمة الأولى

فى بيان تقسيم أهل العالم جملة مرسلة

من الناس من قسم أهل العالم بحسب الأقاليم السبعة ، وأعطى أهل كل إقليم حظه ، من اختلاف الطبائع والأنفس ؛ التى تدل عليها الألوان والألسن .

ومنهم من قسمهم بحسب الأقطار الأربعة ، التى هى : الشرق ، والغرب ، والجنوب ، والشمال ؛ ووفر على كل قطر حقه من اختلاف الطبائع ، وتباين الشرائع .

ومنهم من قسمهم بحسب الأمم ؛ فقال : كبار الأمم أربعة : العرب ، والعجم والروم ، والهند . ثم زاوج بين أمة وأمة ؛ فذكر أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد ، وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء ، والحكم بأحكام الماهيات والحقائق ، واستعمال الأمور الروحانية . والروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد ، وأكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء ، والحكم بأحكام الكيفيات والكميات ، واستعمال الأمور الجسمانية .

ومنهم من قسمهم بحسب الآراء والمذاهب ؛ وذلك غرضنا فى تأليف هذا الكتاب .

وهم منقسمون بالقسمة الصحيحة الأولى ، إلى : أهل الديانات والملل ، وأهل الأهواء والنحل .

فأرباب الديانات مطلقا ؛ مثل : المجوس ، واليهود ، والنصارى ، والمسلمين .

وأهل الأهواء والآراء ؛ مثل : الفلاسفة ، والدهرية ، والصابئة ، وعبدة الكواكب والأوثان ، والبراهمة .

ويفترق كل منهم فرقاً ؛ فأهل الأهواء ليست تنضبط مقالاتهم فى عدد معلوم . وأهل الديانات قد انحصرت مذاهبهم ، بحكم الخبر الوارد فيها ؛ فافترقت المجوس على سبعين فرقة ، واليهود على إحدى وسبعين فرقة ، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة ، والمسلمون على ثلاث وسبعين فرقة .

والناجية أبداً من الفرق واحدة ؛ إذ الحق من القضيتين المتقابلتين فى واحدة ؛ ولا يجوز أن يكون قضيتان متناقضتان متقابلتان — على شرائط التقابل — إلا وأن تقتسما الصدق والكذب ، فيكون الحق فى إحداهما دون الأخرى . ومن المحال الحكم على المتخاصمين المتضادين فى أصول المعقولات بأنهما محقان صادقان . وإذا كان الحق فى كل مسألة عقلية واحداً ، فالحق فى جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة .

وإنما عرفنا هذا بالسمع ، وعنه أخبر « التنزيل » فى قوله عز وجل : « وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » ، وأخبر النبى عليه السلام : « ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة ، الناجية منهم واحدة والباقون هلكى » . قيل : ومن الناجية ؟ قال : « أهل السنة والجماعة » قيل : وما السنة والجماعة ؟ قال : « ما أنا عليه اليوم وأصحابى » .

وقال عليه السلام : « لاتزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة » وقال عليه السلام : « لا تجتمع أمتى على ضلالة » .

المقدمة الثانية

فى تعيين قانون يبنى عليه تعديد الفرق الإسلامية

اعلم أن لأصحاب المقالات طرقا فى تعديد الفرق الإسلامية لا على قانون مستند إلى أصل ونص ، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود ؛ فما وجدت مصنفين منهم متفقين على منهاج واحد فى تعديد الفرق .

ومن المعلوم الذى لا مراء فيه ، أن ليس كل من تميز عن غيره بمقالة ما فى مسألة ما عد صاحب مقالة ؛ وإلا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعد ، ويكون من انفرد بمسألة فى أحكام الجواهر مثلا ، معدودا فى عداد أصحاب المقالات . فلا بد إذاً من ضابط فى مسائل هى أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافاً يعتبر مقالة ، ويعد صاحبه صاحب مقالة .

وما وجدت لأحد من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط ؛ إلا أنهم استرسلوا فى إيراد مذاهب الأمة كيف اتفق ، وعلى الوجه الذى وجد ؛ لا على قانون مستقر ، وأصل مستمر .

فاجتهدت على ما تيسر من التقدير ، وتقدر من التيسير ، حتى حصرتها فى أربع قواعد ، هى الأصول الكبار :

القاعدة الأولى : الصفات والتوحيد فيها . وهى تشتمل على مسائل : الصفات الأزلية ؛ إثباتاً عند جماعة ، ونفياً عند جماعة ، وبيان صفات الذات وصفات الفعل ، وما يجب لله تعالى ، وما يجوز عليه ، وما يستحيل . وفيها الخلاف بين : الأشعرية ، والكرامية ، والمجسمة ، والمعتزلة .

القاعدة الثانية : القدر والعدل فيه . وهى تشتمل على مسائل: القضاء والقدر ، والجبر والكسب ، وإرادة الخير والشر ، والمقدور والمعلوم ؛ إثباتاً عند جماعة ، ونفيا عند جماعة . وفيها الخلاف بين : القدرية ، والنجارية ، والجبرية ، والأشعرية ، والكرامية .

القاعدة الثالثة : الوعد والوعيد ، والأسماء والأحكام. وهى تشتمل على مسائل: الإيمان ، والتوبة ، والوعيد ، والإرجاء ، والتكفير ، والتضليل ؛ إثباتاً على وجه عندجماعة ، ونفياً عندجماعة . وفيها الخلاف بين : المرجئة ، والوعيدية ، والمعتزلة والأشعرية ، والكرامية .

القاعدة الرابعة : السمع والعقل ، والرسالة والإمامة . وهى تشتمل على مسائل : التحسين والتقبيح ، والصلاح والأصلح ، واللطف ، والعصمة فى النبوة ، وشرائط الإمامة ؛ نصاً عند جماعة ، وإجماعاً عند جماعة ؛ وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص ، وكيفية إثباتها على مذهب من قال بالإجماع . والخلاف فيها بين : الشيعة ، والخوارج ، والمعتزلة ، والكرامية ، والأشعرية .

فإذا وجدنا انفراد واحد من أئمة الأمة بمقالة من هذه القواعد ، عددنا مقالته مذهباً ، وجماعته فرقة ؛ وإن وجدنا واحداً انفرد بمسألة فلا نجعل مقالته مذهبا وجماعته فرقة ؛ بل نجعله مندرجا تحت واحد ممن وافق سواها مقالته ، ورددنا باقى مقالاته إلى الفروع التى لا تعد مذهبا مفرداً ، فلا تذهب المقالات إلى غير النهاية . فإذا تعينت المسائل التى هى قواعد الخلاف ، تبينت أقسام الفرق الإسلامية ، وانحصرت كبارها فى أربع ، بعد أن تداخل بعضها فى بعض .

كبار الفرق الإسلامية : أربع : القدرية ، الصفاتية ، الخوارج ، الشيعة . ثم يتركب بعضها مع بعض ، ويتشعب عن كل فرقة أصناف ، فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة .

ولأصحاب كتب المقالات طريقان فى الترتيب : أحدهما : أنهم وضعوا المسائل أصولا ، ثم أوردوا فى كل مسألة مذهب طائفة طائفة ، وفرقة فرقة . والثانى : أنهم وضعوا الرجال وأصحاب المقالات أصولا ، ثم أوردوا مذاهبهم فى مسألة مسألة.

وترتيب هذا المختصر على الطريقة الأخيرة ؛ لأنى وجدتها أضبط للأقسام ، وأليق بباب الحساب .

وشرطى على نفسى أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته فى كتبهم ، من غير تعصب لهم ، ولا كسر عليهم ، دون أن أبين صحيحه من فاسده ، وأعين حقه من باطله ، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكية فى مدارج الدلائل العقلية : لمحات الحق ، ونفحات الباطل ؛ وبالله التوفيق .

المقدمة الثالثة

فى بيان أول شبهة وقعت فى الخليقة ، ومن مصدرها فى الأول ومن مظهرها فى الآخر

اعلم أن أول شبهة وقعت فى الخليقة : شبهة « إبليس » لعنه الله ؛ ومصدرها : استبداده بالرأى فى مقابلة النص ، واختياره الهوى فى معارضة الأمر ، واستكباره بالمادة التى خلق منها وهى النار على مادة آدم عليه السلام وهى الطين .

وانشعبت من هذه الشبهة سبع شبهات ، وسارت فى الخليقة ، وسرت فى أذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلالة. وتلك الشبهات مسطورة فى شرح الأناجيل الأربعة : إنجيل لوقا ، ومارقوس ، ويوحنا ، ومتى ؛ ومذكورة فى التوراة متفرقة على شكل مناظرات بينه وبين الملائكة ، بعد الأمر بالسجود ، والامتناع منه .

قال — كما نقل عنه — : إنى سلمت أن البارى تعالى إلهى وإله الخلق عالم قادر ولا يسأل عن قدرته ومشيئته ، وأنه مهما أراد شيئاً قال له : كن، فيكون ، وهو حكيم ، إلا أنه يتوجه على مساق حكمته أسئلة ، قالت الملائكة : ما هى ؟ وكم هى ؟ قال لعنه الله : سبع :

الأول منها : أنه قد علم قبل خلقى أى شىء يصدر عنى ويحصل منى ؛ فلم خلقنى أولا ؟ وما الحكمة فى خلقه إياى ؟ !

والثانى : إذ خلقنى على مقتضى إرادته ومشيئته ؛ فلم كلفنى بمعرفته وطاعته ؟ وما الحكمة فى هذا التكليف بعد أن لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية ؟ !

والثالث : إذ خلقنى، وكلفنى فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت وأطعت، فلم كلفنى بطاعة آدم والسجود له ؟ وما الحكمة فى هذا التكليف على الخصوص بعد أن لا يزيد ذلك فى معرفتى وطاعتى إياه ؟ !

والرابع : إذ خلقنى ، وكلفنى على الاطلاق ، وكلفنى بهذا التكليف على الخصوص، فإذا لم أسجد لآدم ؛ فلم لعننى وأخرجنى من الجنة ؟ وما الحكمة فى ذلك بعد أن لم أرتكب قبيحاً إلا قولى : لا أسجد إلا لك ؟ !

والخامس : إذ خلقنى ، وكلفنى مطلقاً ، وخصوصاً ، فلم أطع فلعننى وطردنى ؛ فلم طرقنى إلى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا وغررته بوسوستى ، فأكل من الشجرة المنهى عنها ، وأخرجه من الجنة معى ؟ وما الحكمة فى ذلك بعد أن لو منعنى من دخول الجنة لاستراح منى آدم ، وبقى خالداً فيها ؟ !

والسادس : إذ خلقنى ، وكلفنى عموما ، وخصوصاً ، ولعننى ، ثم طرقنى إلى الجنة وكانت الخصومة بينى وبين آدم ؛ فلم سلطنى على أولاده حتى أراهم من حيث لايروننى، وتؤثر فيهم وسوستى ولا يؤثر فىّ حولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم ؟ وما الحكمة فى ذلك بعد أن لو خلقهم على الفطرة دون من يحتالهم عنها فيعيشوا طاهرين سامعين مطيعين... كان أحرى بهم ، وأليق بالحكمة ؟ !

والسابع : سلمت هذا كله : خلقنى ، وكلفنى مطلقاً ومقيداً ، وإذ لم أطع لعننى وطردنى ، وإذ أردت دخول الجنة مكننى وطرقنى ، وإذ عملت عملى أخرجنى ثم سلطنى على بنى آدم ، فلم إذ استمهلته أمهلنى ، فقلت : « أنظرنى إلى يوم يبعثون » قال : « إنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم » ؟ وما الحكمة فى ذلك بعد أن لو أهلكنى فى الحال استراح آدم والخلق منى وما بقى شر ما فى العالم ؟ أليس بقاء العالم على نظام الخير خيراً من امتزاجه بالشر ؟ !

قال : فهذه حجتى على ما ادعيته فى كل مسألة .

قال شارح الإنجيل : فأوحى الله تعالى إلى الملائكة عليهم السلام قولوا له : إنك فى تسليمك الأول : أنى إلهك وإله الخلق ، غير صادق ولا مخلص : إذ لو صدقت : أنى إله العالمين ما احتكمت على « بلم » فأنا الله الذى لا إله إلا أنا : لا أسأل عما أفعل ، والخلق مسئولون . وهذا الذى ذكرته مذكور فى التوراة ومسطور فى الإنجيل على الوجه الذى ذكرته .

وكنت برهة من الزمان أتفكر وأقول : من المعلوم الذى لامرية فيه أن كل شبهة وقعت لبنى آدم، فإنما وقعت من إضلال الشيطان الرجيم ووساوسه، ونشأت من شبهاته، وإذا كانت الشبهات محصورة فى سبع : عادت كبار البدع والضلالات إلى سبع ، ولا يجوز أن تعدو شبهات فرق الزيغ والكفر والضلال هذه الشبهات وإن اختلفت العبارات وتباينت الطرق، فإنها بالنسبة إلى أنواع الضلالات كالبذور وترجع جملتها إلى إنكار الأمر بعد الاعتراف بالحق ، وإلى الجنوح إلى الهوى فى مقابلة النص .

هذا ! ومن جادل : نوحا ، وهودا ، وصالحا ، وإبراهيم ، ولوطا ، وشعيباً ، وموسى ، وعيسى ، ومحمداً ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ كلهم نسجوا على منوال اللعين الأول فى إظهار شبهاته ، وحاصلها يرجع إلى : دفع التكليف عن أنفسهم ، وجحد أصحاب الشرائع والتكاليف بأسرهم ، إذ لا فرق بين قولهم « أبشرٌ يهدوننا » وبين

قوله : « أأسجد لمن خلقت طينا » . وعن هذا صــــار مفصل الخلاف ، ومحز الافتراق ما هو فى قوله تعالى : « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولا » . فبين أن المانع من الإيمان هو هذا المعنى ؛ كما قال المتقدم فى الأول : « ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك ؟ قال أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين » وقال المتأخر من ذريته كما قال المتقدم : « أنا خير من هذا الذى هو مهين ولا يكاد يبين » . وكذلك لو تعقبنا أقوال المتقدمين منهم وجدناها مطابقة لأقوال المتأخرين : « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم ، تشابهت قلوبهم » : « فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل » .

فاللعين الأول لما حكم العقل على من لا يحكم عليه العقل ، لزمه أن يجرى حكم الخالق فى الخلق ، أو حكم الخلق فى الخالق ؛ والأول غلو ، والثانى تقصير .

فثار من الشبهة الأولى مذاهب : الحلولية ، والتناسخية ، والمشبهة ، والغلاة من الروافض ؛ حيث غلوا فى حق شخص من الأشخاص ، حتى وصفوه بأوصاف الإله.

وثار من الشبهة الثانية مذاهب : القدرية ، والجبرية ، والمجسمة ؛ حيث قصروا فى وصفه تعالى ، حتى وصفوه بصفات المخلوقين .

فالمعتزلة مشبهة الأفعال ، والمشبهة حلولية الصفات ، وكل واحد منهم أعور بأى عينيه شاء ؛ فإن من قال : إنما يحسن منه ما يحسن منا ويقبح منه ما يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق ؛ ومن قال : يوصف البارى تعالى بما يوصف به الخلق أو يوصف الخلق بما يوصف به البارى تعالى فقد اعتزل عن الحق. وسنخ القدرية[1] طلب العلة فى كل شىء ، وذاك من سنخ اللعين الأول ؛ إذ طلب العلة فى الخلق أولا، والحكمة فى التكليف ثانيا ، والفائدة فى تكليف السجود لآدم عليه السلام ثالثا . وعنه نشأ مذهب الخوارج ؛ إذ لا فرق بين قولهم : لاحكم إلا لله ولا نحكم الرجال ، وبين قوله : لا أسجد إلا لك ، « أأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون » .

---

(١) السنخ بكسر السين وسكون النون : الأصل والمنبع .

وبالجملة « كلا طرفى قصد الأمور ذميم » . فالمعتزلة : غلوا فى التوحيد بزعمهم حتى وصلوا إلى التعطيل بنفى الصفات ، والمشبهة : قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الأجسام ، والروافض : غلوا فى النبوة والإمامة حتى وصلوا إلى الحلول ، والخوارج : قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال .

وأنت ترى إذا نظرت أن هذه الشبهات كلها ناشئة من شبهات اللعين الأول ، وتلك فى الأول مصدرها ، وهذه فى الآخر مظهرها . وإليه أشار التنزيل فى قوله تعالى : « ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين » .

وشبه النبي صلى الله عليه وسلم كل فرقة ضالة من هذه الأمة ، بأمة ضالة من الأمم السالفة ، فقال : « القدرية مجوس هذه الأمة » وقال : « المشبهة يهود هذه الأمة ، والروافض نصاراها » وقال عليه الصلاة والسلام جملة : « لتسلكن سبل الأمم قبلكم حذو القذة بالقذة[1] والنعل بالنعل ، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه » .

المقدمة الرابعة

فى بيان أول شبهة وقعت فى الملة الإسلامية ، وكيفية انشعابها ، ومن مصدرها ، ومن مظهرها

وكما قررنا أن الشبهات التى وقعت فى آخر الزمان هى بعينها تلك الشبهات التى وقعت فى أول الزمان ؛ كذلك يمكن أن نقرر فى زمان كل نبى ، ودور كل صاحب ملة وشريعة: أن شبهات أمته فى آخر زمانه ناشئة من شبهات خصماء أول زمانه من الكفار والملحدين وأكثرها من المنافقين ، وإن خفى علينا ذلك فى الأمم السالفة لتمادى الزمان ، فلم يخف فى هذه الأمة : أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافقى

---

(١) القذة [بضم القاف وتشديد الذال المفتوحة] : ريش السهم ، جمعها قذذ بضم ففتح .

زمن النبي عليه السلام ؛ إذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى ، وشرعوا فيما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى ، وسألوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه .

اعتبر حديث ذى الخويصرة التميمى ؛ إذ قال : « اعدل يا محمد ، فإنك لم تعدل » حتى قال عليه السلام: « إن لم أعدل فمن يعدل » ؟ فعاود اللعين وقال : « هذه قسمة ما أريد بها وجه الله تعالى » وذلك خروج صريح على النبي عليه السلام ، ولو صار من اعترض على الإمام الحق خارجياً ، فمن اعترض على الرسول أحق بأن يكون خارجياً . أو ليس ذلك قولا بتحسين العقل وتقبيحه ، وحكما بالهوى فى مقابلة النص ، واستكباراً على الأمر بقياس العقل ؟ ! حتى قال عليه السلام : « سيخرج من ضئضىء[1] هذا الرجل قوم يمرقون من الدين ، كما يمرق السهم من الرمية ... » الخبر بتمامه .

واعتبر حال طائفة أخرى من المنافقين يوم أحد ؛ إذ قالوا : « هل لنا من الأمر من شىء » ؟ وقولهم : « لو كان لنا من الأمر شىء ما قتلنا ههنا » وقولهم : « لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا » ؛ فهل ذلك إلا تصريح بالقدر ؟ . وقول طائفة من المشركين : « لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شىء » ؛ وقول طائفة : « أنطعم من لو يشاء الله أطعمه » ؛ فهل ذلك إلا تصريح بالجبر ؟

واعتبر حال طائفة أخرى ؛ حيث جادلوا فى ذات الله ؛ تفكراً فى جلاله ، وتصرفا فى أفعاله ، حتى منعهم وخوفهم بقوله تعالى : « ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون فى الله وهو شديد المحال » . فهذا ما كان فى زمانه عليه السلام وهو على شوكته وقوته وصحة بدنه ، والمنافقون يخادعون ، فيظهرون الإسلام ويبطنون الكفر ، وإنما يظهر نفاقهم بالاعتراض فى كل وقت على حركاته وسكناته ، فصارت الاعتراضات كالبذور ، وظهرت منها الشبهات كالزروع .

---

(١) الضئضىء : الأصل والمعدن، أو كثرة النسل . والمراد : من صلب هذا الرجل وذريته .

وأما الاختلافات الواقعة فى حال مرضه عليه السلام وبعد وفاته بين الصحابة رضى الله عنهم ؛ فهى اختلافات اجتهادية كما قيل ، كان غرضهم منها: إقامة مراسم الشرع ، وإدامة مناهج الدين .

فأول تنازع وقع فى مرضه عليه السلام فيما رواه الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى بإسناده عن عبد الله بن عباس رضى الله عنه قال : « لما اشتد بالنبى صلى الله عليه وسلم مرضه الذى مات فيه ، قال : « إئتونى بدواة وقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدى » . فقال عمر : رضى الله عنه : « إن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قد غلبه الوجع ، حسبنا كتاب الله » وكثر اللغط ؛ فقال النبى صلى الله عليه وسلم : « قوموا عنى ، لا ينبغى عندى التنازع » . قال ابن عباس : « الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم » !

الخلاف الثانى: فى مرضه ،أنه قال :« جهزوا جيش أسامة ، لعن الله من تخلف عنه » . فقال قوم : يجب علينا امتثال أمره ؛ وأسامة قد برز من المدينة . وقال قوم : قد اشتد مرض النبى عليه السلام فلا تسع قلوبنا مفارقته ، والحالة هذه ؛ فنصبر حتى نبصر أى شىء يكون من أمره .

وإنما أوردت هذين التنازعين ؛ لأن المخالفين ربما عدوا ذلك من الخلافات المؤثرة فى أمر الدين ، وليس كذلك ؛ وإنما كان الغرض كله : إقامة مراسم الشرع فى حال تزلزل القلوب ، وتسكين نائرة الفتنة المؤثرة (١) عند تقلب الأمور .

الخلاف الثالث : فى موته عليه السلام ؛ قال عمر بن الخطاب : من قال : إن محمدا قد مات قتلته بسيفى هذا ؛ وإنما رفع إلى السماء ، كما رفع عيسى عليه السلام » . وقال أبو بكر بن أبى قحافة رضى الله عنه : « من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ، ومن كان يعبد إله محمد ؛ فإن إله محمد حىّ لم يمت ولن يموت »،

---

(١) النائرة : الفتنة الحادثة، والعداوة ، ونار الحرب ؛ ونائرتها : شرها وهيجها .

وقرأ قول الله سبحانه وتعالى : « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ؟ ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً ، وسيجزى الله الشاكرين » . فرجع القوم إلى قوله ، وقال عمر رضى الله عنه : « كأنى ما سمعت هذه الآية حتى قرأها أبو بكر » .

الخلاف الرابع : فى موضع دفنه عليه السلام : أراد أهل مكة من المهاجرين رده إلى مكة ؛ لأنها مسقط رأسه ، ومأنس نفسه ، وموطىء قدمه ، وموطن أهله ، وموقع رحله . وأراد أهل المدينة من الأنصار دفنه بالمدينة ؛ لأنها دار هجرته ، ومدار نصرته . وأرادت جماعة نقله إلى بيت المقدس ؛ لأنه موضع دفن الأنبياء عليهم السلام ومنه معراجه إلى السماء . ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة ؛ لما روى عنه ـ عليه السلام ـ : « الأنبياء يدفنون حيث يموتون » .

الخلاف الخامس : فى الإمامة ؛ وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة ؛ إذ ما سل سيف فى الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة فى كل زمان . وقد سهل الله تعالى ذلك فى الصدر الأول ؛ فاختلف المهاجرون والأنصار فيها ؛ فقالت الأنصار : « منا أمير ومنكم أمير » واتفقوا على رئيسهم « سعد بن عبادة الأنصارى » فاستدركه « أبو بكر » و« عمر » رضى الله عنهما فى الحال ؛ بأن حضرا سقيفة بنى ساعدة ، وقال عمر : « كنت أزوّر فى نفسى كلاما[1] فى الطريق ؛ فلما وصلنا إلى السقيفة أردت أن أتكلم ، فقال « أبو بكر » : مه يا « عمر » ! فحمد الله وأثنى عليه ، وذكر ما كنت أقدره فى نفسى ؛ كأنه يخبر عن غيب ؛ فقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مددت يدى إليه فبايعته وبايعه الناس ، وسكنت الفتنة ؛ الا ان بيعة أبى بكر كانت فلتة وقى الله المسلمين شرها ، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه ، فأيما رجل بايع رجلا

(١) أزور فى نفسى كلاما [بضم الهمزة وفتح الزاى وكسر الواو المشددة] : أهيئه وأصلحه ، ومن معانى « التزوير » : إصلاح الشىء ، وكلام مزور : أى محسن .

من غير مشورة من المسلمين فانهما تغرّة[1] يجب أن يقتلا » . وإنما سكتت الأنصار عن دعواهم ؛ لرواية « أبي بكر » عن النبي عليه السلام : « الأئمة من قريش » . وهذه البيعة هي التي جرت في السقيفة . ثم لما عاد إلى المسجد انثال الناس عليه[2] وبايعوه عن رغبة ، سوى جماعة من بني هاشم ، « وأبي سفيان » من بني أمية . وأميرُ المؤمنين « علي بن أبي طالب » رضي الله عنه كان مشغولا بما أمره النبي صلى الله عليه وسلم من تجهيزه ، ودفنه ، وملازمة قبره ؛ من غير منازعة ولا مدافعة .

الخلاف السادس : في أمر « فدك » والتوارث عن النبي عليه السلام ودعوى فاطمة عليها السلام ، وراثة تارة ، وتمليكا أخرى ... حتى دفعت عن ذلك بالرواية المشهورة عن النبي عليه السلام : « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » .

الخلاف السابع : في قتال مانعي الزكاة ؛ فقال قوم : لا نقاتلهم قتال الكفرة . وقال قوم : بل نقاتلهم ؛ حتى قال « أبو بكر » رضي الله عنه : « لو منعوني عقالا مما أعطوا رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه » ، ومضى بنفسه إلى قتالهم ، ووافقه جماعة الصحابة بأسرهم . وقد أدى اجتهاد « عمر » رضي الله عنه في أيام خلافته إلى رد السبايا والأموال إليهم ، وإطلاق المحبوسين منهم والإفراج عن أسرائهم .

الخلاف الثامن : في تنصيص « أبي بكر » على « عمر » بالخلافة وقت الوفاة ؛ فمن الناس من قال : قد وليت علينا فظاً غليظا . وارتفع الخلاف بقول أبي بكر : « لو سألني ربي يوم القيامة ، لقلت : وليت عليهم خيرهم لهم » .

وقد وقع في زمانه اختلافات كثيرة : في مسائل ميراث الجد والإخوة والكلالة ، وفي عقل الأصابع وديات الأسنان وحدود بعض الجرائم التي لم يرد

---

(١) إنهما تغرة [بفتح التاء وكسر الغين وتشديد الراء المفتوحة] : أي أنهما انفجرا وتظاهرا بشق العصا على المسلمين ، وفجرا باطراح الجماعة ؛ فهما انفجار وفجور يجب أن يقتلا .

(٢) انثال عليه الناس : اجتمعوا وانصبوا عليه من كل وجه وكثروا .

فيها نص . وإنما أهم أمورهم: الاشتغال بقتال الروم ، وغزو العجم . وفتح الله تعالى الفتوح على المسلمين ، وكثرت السبايا والغنائم ، وكانوا كلهم يصدرون عن رأى « عمر » رضى الله عنه ، وانتشرت الدعوة ، وظهرت الكلمة ، ودانت العرب ، ولانت العجم .

الخلاف التاسع : فى أمر الشورى واختلاف الآراء فيها ؛ واتفقوا كلهم على بيعة عثمان رضى الله عنه ، وانتظم الأمر ، واستمرت الدعوة فى زمانه ، وكثرت الفتوح ، وامتلأ بيت المال ، وعاشر الخلق على أحسن خلق ، وعاملهم بأبسط يد ؛ غير أن أقاربه من بنى أمية قد ركبوا نهابر[1] فركبته ، وجاروا فجير عليه ، ووقعت فى زمانه اختلافات كثيرة ، وأخذوا عليه أحداثاً كلها محالة على بنى أمية :

منها : رده « الحكم بن أمية » إلى المدينة بعد أن طرده رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يسمى طريد رسول الله ، وبعد أن تشفع إلى « أبى بكر » و « عمر » رضى الله عنهما أيام خلافتهما فما أجابا إلى ذلك ، ونفاه « عمر » من مقامه باليمن أربعين فرسخاً .

ومنها : نفيه « أبا ذر » إلى الربذة ، وتزويجه « مروان بن الحكم » بنته ؛ وتسليمه خمس غنائم إفريقية له وقد بلغت مائتى ألف دينار .

ومنها : إيواؤه « عبد الله بن سعد بن أبى سرح » وكان رضيعه بعد أن أهدر النبى عليه السلام دمه ؛ وتوليته إياه مصر بأعمالها ، وتوليته « عبد الله بن عامر » البصرة ، حتى أحدث فيها ما أحدث ... إلى غير ذلك مما نقموا عليه. وكان أمراء جنوده : « معاوية بن أبى سفيان » عامل الشام ، و « سعد بن أبى وقاص » عامل الكوفة ؛ وبعده « الوليد بن عقبة » و « سعيد بن العاص » ، و « عبدالله بن عامر » عامل البصرة ، و « عبد الله بن سعد بن أبى سرح » عامل مصر ؛ وكلهم خذلوه ورفضوه ؛ حتى أتى قدره عليه ، وقتل مظلوماً فى داره ، وثارت الفتنة من الظلم الذى جرى عليه ، ولم تسكن بعد .

---

(١) النهابر [بكسر الباء]: المهالك ، والأمور المتبددة الشديدة الصعبة ، والحفر بين الآكام.

الخلاف العاشر : فى زمان أمير المؤمنين على رضى الله عنه بعد الاتفاق عليه ، وعقد البيعة له ؛ فأوله : خروج « طلحة » و « الزبير » إلى مكة ، ثم حمل «عائشة» إلى البصرة ، ثم نصب القتال معه... ويعرف ذلك بحرب الجمل . والحق أنهما رجعا وتابا ، إذ ذكرهما أمراً فتذكراه ؛ فأما الزبير فقتله « ابن جرموز » — بقوس — وقت الانصراف ؛ وهو فى النار ؛ لقول النبى صلى الله عليه وسلم : « بشر قاتل ابن صفية بالنار » ، وأما طلحة فرماه « مروان بن الحكم » بسهم وقت الإعراض نخر ميتا ، وأما عائشة رضى الله عنها فكانت محمولة عـــلى مافعلت ، ثم تابت بعد ذلك ورجعت . والخلاف بينه وبين «معاوية» ، وحرب صفين ، ومخالفة الخوارج، وحمله على التحـكيم ، ومغادرة « عمرو بن العاص » أبا موسى الأشعرى » ، وبقاء الخلاف إلى وقت وفاته ... مشهور. وكذلك الخلاف بينه وبين «الشراة» المارقين «بالنهروان» عقدا وقولا ، ونصب القتال معهفعلا ظاهرا . . . معروف .وبالجملة: كان على رضى الله عنه مع الحق والحقمعه . وظهر فى زمانه الخوارج عليه ؛ مثل : « الأشعث بن قيس» و « مسعود بن فدكى التيمى » و « زيد بن حصــين الطائى » وغيرهم ، وكذلك ظهر فى زمانه الغلاة فى حقه ؛ مثل : « عبد الله بن سبأ » وجماعة معه . ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلالة .

وصدق فيه قول النبىصلى اللهعليه وسلم: « يهلك فيك اثنان : محب غال ، ومبغض قال».

وانقسمت الاختلافات بعـــده إلى قسمين : أحدهما الاختلاف فى الإمامة ؛ والثانى : الاختلاف فى الأصول .

والاختلاف فى الإمامة عـلى وجهين : أحدهما : القول بأن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار ؛ والثانى : القول بأن الإمامة تثبت بالنص والتعيين .

فمن قال : إن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار ، قال بإمامة كل من اتفقت عليه الأمة ، أو جماعة معتبرة من الأمة : إما مطلقا ، وإما بشرط أن يكون قرشيا ؛ على مذهب قوم ، وبشرط أن يكون هاشميا ؛ على مذهب قوم . إلى شرائط أخرى كما سيأتى. ومن قال بالأول، قال: بإمامة معاوية وأولاده، وبعدهم بخلافة«مروان»

وأولاده . والخوارج اجتمعوا فى كل زمان على واحد منهم ، بشرط أن يبقى على مقتضى اعتقادهم ، ويجرى على سنن العدل فى معاملاتهم ؛ وإلا : خذلوه ، وخلعوه ، وربما قتلوه .

ومن قالوا : إن الإمامة تثبت بالنص ؛ اختلفوا بعد « على » رضى الله عنه ؛ فمنهم من قال : إنه نصّ على ابنه « محمد بن الحنفية » ، وهؤلاء هم الكيسانية ؛ ثم اختلفوا بعده ؛ فمنهم من قال : إنه لم يمت ، ويرجع فيملأ الأرض عدلا . ومنهم من قال : إنه مات ، وانتقلت الإمامة بعده إلى ابنه « أبى هاشم » . وافترق هؤلاء ؛ فمنهم من قال : الإمامة بقيت فى عقبه ، وصية بعد وصية . ومنهم من قال : إنها انتقلت إلى غيره ، واختلفوا فى ذلك الغير ؛ فمنهم من قال : هو « بنان بن سمعان النهدى ». ومنهم من قال : هو « على بن عبد الله بن عباس » . ومنهم من قال : هو « عبد الله بن حرب الكندى » . ومنهم من قال : هو « عبد الله بن معاوية ابن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب » ؛ وهؤلاء كلهم يقولون : « إن الدين طاعة رجل» ، ويتأولون أحكام الشرع كلها على شخص معين ، كما ستأتى مذاهبهم .

وأما من لم يقل بالنص على « محمد بن الحنفية » ؛ فقال بالنص على « الحسن » و « الحسين » رضى الله عنهما ، وقال : لا إمامة فى الأخوين إلا الحسن والحسين رضى الله عنهما . ثم هؤلاء اختلفوا ؛ فمنهم من أجرى الإمامة فى أولاد «الحسن» ، فقال بعده بإمامة ابنه « الحسن » ، ثم ابنه « عبد الله » ، ثم ابنه «محمد» ، ثم أخيه « إبراهيم » — الإمامين — وقد خرجا فى أيام المنصور فقتلا فى أيامه . ومن هؤلاء من يقول برجعة «محمد الإمام» . ومنهم من أجرى الوصية فى أولاد «الحسين» وقال بعده بإمامة ابنه « على بن الحسين زين العابدين » نصاً عليه . ثم اختلفوا بعده ؛ فقالت « الزيدية » بإمامة ابنه « زيد » ، ومذهبهم أن كل فاطمى خرج وهو عالم زاهد شجاع سخى : كان إماماً واجب الاتباع ، وجوزوا رجوع الإمامة إلى أولاد « الحسن » ؛ ثم منهم من وقف وقال بالرجعة ، ومنهم من ساق وقال بإمامة كل من هذا حاله فى كل زمان ، وسيأتى فيما بعد تفصيل مذاهبهم . وأما «الإمامية»

فقالوا بإمامة « محمد بن على الباقر » نصاً عليه ، ثم بإمامة « جعفر بن محمد الصادق » وصية إليه ، ثم اختلفوا بعده فى أولاده : من المنصوص عليه ؟ ، وهم خمسة : « محمد » و « إسماعيل » ، و « عبدالله » ، و « موسى » ، و « على » . فمنهم من قال بإمامة « محمد » وهم « العمارية » . ومنهم من قال بإمامة « إسماعيل » ، وأنكر موته فى حياة أبيه وهم « المباركية » ، ومن هؤلاء من وقف عليه وقال برجعته ، ومنهم من ساق الإمامة فى أولاده نصا بعد نص إلى يومنا هذا ، وهم الإسماعيلية » . ومنهم من قال بإمامة « عبد الله الأفطح » ، وقال برجعته بعد موته لأنه مات ولم يعقب . ومنهم من قال بإمامة « موسى » نصا عليه ، إذ قال والده : « سابعكم قائمكم ، ألا وهو سمىّ صاحب التوارة » . ثم هؤلاء اختلفوا : فمنهم من اقتصر عليه ، وقال برجعته « إذ قال لم يمت هو . ومنهم من توقف فى موته ، وهم « الممطورة » . ومنهم من قطع بموته ، وساق الإمامة إلى ابنه « على بن موسى الرضا » ، وهم « القطعية » . ثم هؤلاء اختلفوا فى كل ولد بعده : « فالاثنا عشرية » ساقوا الإمامة من « على الرضا » إلى ابنه « محمد » ثم إلى ابنه « على » ، ثم إلى ابنه « الحسن » ، ثم الى ابنه « محمد القائم المنتظر » الثانى عشر ، وقالوا : هو حى لم يمت ، ويرجع فيملأ الدنيا عدلا ، كما ملئت جورا . وغيرهم ساقوا الإمامة إلى « الحسن العسكرى » ، ثم قالوا بإمامة أخيه « جعفر » وقالوا بالتوقف عليه ، أو قالوا بالشك فى حال « محمد » . ولهم خبط طويل فى سوق الإمامة ، والتوقف ، والقول بالرجعة بعد الموت . والقول بالغيبة ، ثم بالرجعة بعد الغيبة .

فهذه جملة الاختلافات فى الإمامة ، وسيأتى تفصيل ذلك عند ذكر المذاهب .

* * *

وأما الاختلافات فى الأصول ، فحدثت فى آخر أيام الصحابة بدعة « معبد الجهنى » و « غيلان الدمشقى » و « يونس الأسوارى » فى القول بالقدر وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر . ونسج على منوالهم « واصل بن عطاء الغزال » وكان تلميذ « الحسن البصرى » ، وتلمذ له « عمرو بن عبيد » وزاد عليه فى مسائل القدر . وكان « عمرو » من دعاة « يزيد الناقص » أيام بنى أمية ، ثم والى « المنصور » وقال بإمامته . ومدحه « المنصور » يوما فقال نثرت الحب للناس فلقطوا غير « عمرو بن عبيد » .

و « الوعيدية » من الخوارج » ، و « المرجئة » من « الجبرية » ، و « القدرية » ابتـــدءوا بدعتهم فى زمان « الحسن » ، واعتزل « واصل » عنهم وعن أستاذه بالقول بالمنزلة بين المنزلتين ؛ فسمى هو وأصحابه : « معتزلة » . وقد تلمذله « زيد بن على » وأخذ الأصول منه ؛ فلذلك صارت «الزيدية» كلهم «معتزلة» . ومن رفض « زيد بن على » لأنه خالف مذهب آبائه فى الأصول ، وفى التبرى والتولى ، وهم من أهل الكوفة ، وكانوا جماعة: سموا « رافضة » . ثم طالع بعد ذلك شيوخ «المعتزلة» كتب « الفلاسفة» حين نشرت أيام «المأمون» فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فناً من فنون العلم ،وسمتها باسم الكلام ؛ إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هى مسألة الكلام ؛ فسمى النوع باسمها ، وإما لمقابلتهم الفلاسفة فى تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق ؛ والمنطق والكلام مترادفان .

وكان « أبو الهذيل العلاف» شيخهم الأكبر وافق الفلاسفة فى أن البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ؛ وكذلك قادر بقدرة وقدرته ذاته . وأبدع بدعا فى: الكلام ، والإرادة ، وأفعال العباد ، والقول بالقدر ، والآجال ، والأرزاق ؛ كما سيأتى فى حكاية مذهبه . وجرت بينه وبين « هشـــام بن الحكم » مناظرات فى أحكام التشبيه. و « أبو يعقوب الشحام» و « الآدمى » صاحبا « أبى الهذيل »: وافقاه فى ذلك كله. ثم « ابراهيم بن سيار النظام » فى أيام « المعتصم » كان غلا فى تقرير مذاهب الفلاسفة وانفرد عن «السلف» ببدع فى القدر والرفض ، وعن أصحابه بمسائل نذكرها. ومن أصحابه : « محمد بن شبيب » و « أبو شمر» و « موسى بن عمران » و «الفضل الحدثى» و « أحمد بن خابط »، ووافقه « الأسوارى » فى جميع ماذهب إليه من البدع ؛ وكذلك « الإسكافية » أصحاب « أبى جعفر الإسكافى » و « الجعفرية » أصحاب الجعفرين : « جعفر بن مبشر » و « جعفر بن حرب » . ثم ظهرت بدع « بشر ابن المعتمر» : من القول بالتولد ، والإفراط فيه ، والميل إلى الطبيعيين من الفلاسفة والقول بأن الله تعالى قادر على تعذيب الطفل ؛ وإذا فعل ذلك فهو ظالم ... إلى غير ذلك مما تفرد به عن أصحابه . وتلمذ له « أبو موسى المردار » راهب المعتزلة ؛

وانفرد عنه بإبطال إعجاز القرآن من جهة الفصاحة والبلاغة ، وفى أيامه جرت أكثر التشديدات على السلف ؛ لقولهم « بقدم القرآن » . وتلمذ له الجعفران ، و « أبو زفر » و « محمد بن سويد » : صاحبا « المردار » ، و « أبو جعفر » الإسكافى و « عيسى بن الهيثم » : صاحبا « جعفر بن حرب الأشج » . وممن بالغ فى القول بالقدر « هشام بن عمرو الفوطى » ، و « الأصم » من أصحابه ، وقدحا فى إمامة « على » رضى الله عنه بقولهما : إن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم . و « الفوطى » و « الأصم » اتفقا على أن الله تعالى يستحيل أن يكون عالماً بالأشياء قبل كونها ، ومنعا كون المعدوم شيئا . و « أبو الحسين الخياط » و «أحمد بن على الشطوى» : صحبا « عيسى الصوفى » ، ثم لزما «أبا مجالد» .

وتلمذ « الكعبى » «لأبى الحسين الخياط» ؛ ومذهبه بعينه مذهبه . وأما « معمر ابن عباد السلمى »و« ثمامة بن أشرس النميرى»و« أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ »؛ فكانوا فى زمان واحد متقاربين فى الرأى والاعتقاد ، منفردين عن أصحابهم بمسائل ، فى موضعها نذكرها . والمتأخرون : منهم « أبو على الجبائى » ، وابنه « أبو هاشم » ، و « القاضى عبد الجبار » ، و « أبو الحسين البصرى » : قد لخصوا طرق أصحابهم ، وانفردوا عنهم بمسائل ستأتى .

أما رونق علم الكلام فابتداؤه من الخلفاء العباسية : هارون ، والمأمون ، والمعتصم والواثق والمتوكل ؛ وانتهاؤه من الصاحب ابن عباد وجماعة من «الديالمة» .

وظهرت جماعة من « المعتزلة » متوسطين ؛ مثل : « ضرار بن عمرو » ، و«حفص الفرد» ، و«الحسين النجار» ، ومن المتأخرين ؛ خالفوا الشيوخ فى مسائل . ونبغ « جهم بن صفوان » فى أيام « نصر بن سيار » وأظهر بدعته فى « الجبر » « بترمذ» ، وقتله « سالم بن أحوز المازنى » فى آخر ملك « بنى أمية » بمرو . وكانت بين « المعتزلة » وبين «السلف» فى كل زمان اختلافات فى الصفات ، وكان «السلف» يناظرونهم عليها ، لا على قانون كلامى بل على قول إقناعى ؛ ويسمون : « الصفاتية » فمن مثبت صفات البارى تعالى معانى قائمة بذاته ، ومن مشبه صفاته بصفات الخلق.

وكلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة ، ويناظرون « المعتزلة » فى قدم العالم على قول ظاهر . وكان « عبد الله بن سعيد الكلابى » و « أبو العباس القلانسى » و « الحارث بن أسد المحاسبى » : أشبههم إتقانا ، وأمتنهم كلاما . وجرت مناظرة بين « أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى » وبين أستاذه « أبى على الجبائى » فى بعض مسائل التحسين والتقبيح ؛ فألزم « الأشعرى » أستاذه أموراً لم يخرج عنها بجواب ، فأعرض عنه ، وانحاز إلى طائفة « السلف » ، ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية ، فصار ذلك مذهباً منفرداً . وقرر طريقته جماعة من المحققين ؛ مثل: القاضى « أبى بكر الباقلانى » ، والأستاذ « أبى إسحاق الاسفرائينى » ، والأستاذ « أبى بكر بن فورك » وليس بينهم كثير اختلاف .

ونبغ رجل متنمس بالزهد (١) من « سجستان » يقال له : « أبو عبد الله محمد ابن كرّام قليل العلم ، قد قمش (٢) من كل مذهب ضغثا (٣) وأثبته فى كتابه ، وروّجه على أغتام : (٤) غرجة ، وغور ، وسواد بلاد خراسان ؛ فانتظم ناموسه ، وصار ذلك مذهباً . وقد نصره « محمود بن سبكتكين » السلطان ، وصب البلاء على أصحاب الحديث والشيعة من جهتهم ؛ وهو أقرب مذهب إلى مذهب الخوارج ، وهم مجسمة وحاش ؛ غير « محمد بن الهيصم » فإنه مقارب .

المقدمة الخامسة

فى السبب الذى أوجب ترتيب هذا الكتاب على طريق الحساب وفيها إشارة إلى مناهج الحساب

لما كان مبنى الحساب على الحصر والاختصار ، وكان غرضى من تأليف

---

(١) محتال يتقن تصنع الزهد . (٢) جمع وأخذ بقبضة يده دون تفتيش أو بحث .

(٣) الضغث [بالكسر]: المجموعة المختلطة غير المنتقاة ، أو القبضة من أى شىء كما تكون .

(٤) الأغتام جمع أغتم ، وهو من لا يفصح شيئاً أو من لا يفهم شيئاً ، والأغتام كالأغنام لفظاً ومعنى .

هذا الكتاب حصر المذاهب مع الاختصار : اخترت طريق الاستيفاء ترتيباً ، وقدرت أغراضى على مناهجه تقسيما وتبويبا ، وأردت أن أبين كيفية طرق هذا العلم وكمية أقسامه ؛ لئلا يظن بى أنى من حيث أنا فقيه ومتكلم ، أجنبى النظر فى مسالكه ومراسمه ، أعجمى القلم بمداركه ومعالمه ؛ فآثرت من طرق الحساب أحكمها وأحسنها ، وأقمت عليه من حجج البرهان أوضحها وأمتنها ، وقدرتها على علم العدد ، وكان الواضع الأول منه استمداد المدد ؛ فأقول : مراتب الحساب تبتدىء من واحد ، وتنتهى إلى سبع ، ولا تجاوزها البتة .

المرتبة الأولى : صدر الحساب . وهو الموضوع الأول الذى يرد عليه التقسيم الأول . وهو فرد لا زوج له باعتبار ، وجملة يقبل التقسيم والتفصيل باعتبار ؛ فمن حيث إنه فرد فهو لا يستدعى أختا تساويه فى الصورة والمدة ، ومن حيث هو جملة فهو قابل للتفصيل ؛ حتى ينقسم إلى قسمين . وصورة المدة يجب أن تكون من الطرف إلى الطرف ، ويكتب تحتها حشوا بمجملات التفاصيل ، ومرسلات : التقدير ، والتقرير ، والنقل ، والتحويل ، وكليات وجوه المجموع ، وحكايات الإلحاق والموضوع ؛ ويكتب تحتها بارزاً من الطرف الأيسر كميات مبالغ المجموع .

المرتبة الثانية منها : الأصل ، وشكلها محقق . وهو التقسيم الأول الذى ورد على المجموع الأول . وهو زوج ليس بفرد ؛ ويجب حصره فى قسمين لا يعدوان إلى ثالث . وصورة المدة يجب أن تكون أقصر من الصدر بقليل ؛ إذ الجزء أقل من الكل ؛ ويكتب تحتها حشوا ما يخصها : من التوجيه ، والتنويع ، والتفصيل . ولها أخت تساويها فى المدة وإن لم يجب أن تساويها فى المقدار .

المرتبة الثالثة من ذلك : الأصل ، وشكله محقق أيضاً . وهو التقسيم الثانى الذى ورد على الموضوع الأول والثانى . وذلك لا يجوز أن ينقص عن قسمين ، ولا يجوز أن يزيد على أربعة أقسام ؛ ومن جاوز من أهل الصنعة فقد أخطأ وما علم وضع الحساب ، وسنذكر السبب فيه . وصورة مدته أقصر من مدة منها الأصل بقليل ، وكذلك يكتب تحتها ما يليق بها حشواً وبارزاً .

المرتبة الرابعة منها : المطموس . وشكلها هكذا «ط» . وذلك يجوز أن يجاوز الأربعة . وأحسن الطرق أن يقتصر على الأقل . ومدتها أقصر مما مضى .

المرتبة الخامسة من ذلك : الصغير . وشكله هكذا « ص » . وذلك يجوز إلى حيث ينتهى التقسيم والتبويب . والمدة أقصر مما مضى .

المرتبة السادسة منها : المعوج . وشكله هكذا « ى » . وذلك أيضاً يجوز إلى حيث ينتهى التفصيل .

المرتبة السابعة من ذلك : المعقد . وشكله هكذا « لل » . ولكن يمد من الطرف إلى الطرف ، لا على أنه صدر الحساب ؛ بل من حيث أنه النهاية التى تشاكل البداية.

فهذه كيفية صور الحساب نقشا ، وكمية أبوابها جملة . ولكل قسم من الأبواب أخت تقابله وزوج يساويه فى المدة لا يجوز إغفال ذلك بحال؛ والحساب تاريخ وتوجيه.

والآن نذكر كمية هذه الصورة ، وانحصار الأقسام فى سبع ، ولم صار الصدر الأول فرداً لا زوج له فى الصورة ؟ . ولم انحصر منها الأصل فى قسمين لا يعدوان إلى ثالث ؟ . ولم انحصر من ذلك الأصل فى أربعة أقسام ؟ . ولم خرجت الأقسام الأخر عن الحصر ؟ ؟ .

فأقول : إن العقلاء الذين تكلموا فى علم العدد والحساب ، اختلفوا فى الواحد : أهو من العدد ، أم هو مبدأ العدد وليس داخلا فى العدد ؟ وهذا الاختلاف إنما ينشأ من اشتراك لفظ الواحد : فالواحد يطلق ويراد به ما يتركب منه العدد ؛ فإن الاثنين لا معنى لها إلا واحد مكرر أول تكرير ؛ وكذلك الثلاثة ، والأربعة . ويطلق ويراد به ما يحصل منه العدد ؛ أى هو علته ولا يدخل فى العدد ، أى لا يتركب منه العدد . وقد تلازم الواحدية جميع الأعداد ، لا على أن العدد تركب منها ؛ بل كل موجود فهو فى جنسه أو نوعه أو شخصه . واحد ؛ يقال : إنسان واحد ، وشخص واحد ، وفى العدد كذلك ؛ فإن الثلاثة فى أنها ثلاثة واحدة . فالواحدية بالمعنى الأول داخلة فى العدد ، وبالمعنى الثانى علة للعدد ، وبالمعنى الثالث ملازمة للعدد ؛ وليس من الأقسام الثلاثة قسم يطلق على البارى

تعالى معناه ؛ فهو واحد لا كالآحاد ؛ أى هذه الوحدات والكثرة منه وجدت ، ويستحيل عليه الانقسام بوجه من وجوه القسمة . وأكثر أصحاب العدد على أن الواحد لا يدخل فى العدد ؛ فالعدد مصدره الأول اثنان ، وهو ينقسم إلى زوج وفرد ، فالفرد الأول ثلاثة ، والزوج الأول أربعة ، وما وراء الأربعة فهو مكرر ؛ كالخمسة : فإنها مركبة من عدد وفرد ، وتسمى العدد الدائر ؛ والستة مركبة من فردين ، وتسمى العدد التام ؛ والسبعة مركبة من فرد وزوج ، وتسمى العدد الكامل ؛ والثمانية مركبة من زوجين ، وهى بداية أخرى . . . وليس ذلك من غرضنا . فصدر الحساب ، فى مقابلة الواحد الذى هو علة العدد ، وليس يدخل فيه ، ولذلك هو فرد لا أخت له . ولما كان العدد مصدره من اثنين ، صار منها المحقق محصورا فى قسمين ، ولما كان العدد منقسما إلى فرد وزوج ، صار من ذلك الأصل محصورا فى أربعة ؛ فإن الفرد الأول ثلاثة ، والزوج الأول أربعة ، وهى النهاية ، وما عداها مركب منها . فكان البسائط العامة الكلية فى العدد : واحد ، واثنان ، وثلاثة ، وأربعة وهى الكمال . وما زاد عليها فمركبات كلها ، ولا حصر لها ؛ فلذلك لا تنحصر الأبواب الأخر فى عدد معلوم ؛ بل تتناهى بما ينتهى به الحساب . ثم تركيب العدد على المعدود ، وتقدير البسيط على المركب : فمن علم آخر . وسنذكر ذلك عند ذكرنا مذاهب قدماء الفلاسفة .

* * *

فإذا نجزت المقدمات على أوفى تقرير وأحسن تحرير ، شرعنا فى ذكر مقالات أهل العالم ، من لدن آدم عليه السلام إلى يومنا هذا ، لعله لا يشذ من أقسامها مذهب .

ونكتب تحت كل باب وقسم ما يليق به ذكرا ؛ حتى يعرف لم وضع ذلك اللفظ لذلك الباب ، ونكتب تحت ذكر الفرقة المذكورة مايعم أصنافها مذهبا واعتقادا ، وتحت كل صنف ماخصه ، وانفرد به عن أصحابه .

ونستوفى أقسام الفرق الإسلامية ثلاثا وسبعين فرقة ، ونقتصر فى أقسام الفرق

الخارجة عن الملة الحنيفية على ما هو أشهر وأعرف أصلا وقاعدة ؛ فنقدم ما هو أولى بالتقديم ، ونؤخر ماهو أجدر بالتأخير .

وشرط الصناعة الحسابية أن يكتب بإزاء المحدود من الخطوط ما يكتب حشوا ؛ وشرط الصناعة الكتابية أن تترك الحواشى عل الرسم المعهود عفواً ؛ فراعيت شرط الصناعتين ، ومددت الأبواب على شرط الحساب ، وتركت الحواشى على رسم الكتاب . وبالله أستعين ، وعليه أتوكل ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

مذاهب أهل العالم

من أرباب الديانات والملل ، وأهل الأهواء والنحل

من : الفرق الإسلامية ، وغيرهم : ممن له كتاب منزل محقق ؛ مثل : اليهود ، والنصارى . وممن له شبهة كتاب ؛ مثل : المجوس ، والمانوية . وممن له حدود وأحكام دون كتاب ؛ مثل : الصابئة الأولى . وممن ليس له كتاب ولا حدود ولا أحكام شرعية ؛ مثل : الفلاسفة الأولى ، والدهرية ، وعبدة الكواكب والأوثان ، والبراهمة . نذكر أربابها وأصحابها ، وننقل مآخذها ومصادرها ، عن كتب طائفة طائفة ، على موجب اصطلاحاتها ؛ بعد الوقوف على مناهجها ، والفحص الشديد عن مبادئها وعواقبها .

ثم إن التقسيم الصحيح ، الدائر بين النفى والإثبات ، هو قولنا : إن أهل العالم انقسموا من حيث المذاهب إلى : أهل الديانات ، وإلى أهل الأهواء . فإن الإنسان إذا اعتقد عقداً ، أو قال قولا ، فإما أن يكون فيه : مستفيدا من غيره ، أو مستبداً برأيه . فالمستفيد من غيره : مسلم مطيع ، والدين : هو الطاعة ، والمسلم : المطيع ؛ فهو المتدين . والمستبد برأيه : محدث مبتدع . وفى الخبر عن النبى عليه السلام : « ما شقى امرؤ عن مشورة ، ولا سعد باستبداد برأى ». وربما يكون المستفيد من غيره مقلداً ؛ قد وجد مذهبا اتفاقيا ؛

بأن كان أبواه أو معلمه على اعتقاد باطل ، فيتقلده منه ، دون أن يتفكر فى حقه وباطله ، وصواب القول فيه وخطئه ؛ فحينئذ لا يكون مستفيداً ؛ لأنه ما حصل على فائدة وعلم ، ولا اتبع الأستاذ على بصيرة ويقين : « وإلا من شهد بالحق ؛ وهم يعلمون » شرط عظيم ؛ فليعتبر . وربما يكون المستبد برأيه مستنبطاً مما استفاده على شرط أن يعلم موضع الاستنباط وكيفيته ، فحينئذ لا يكون مستبداً حقيقة ؛ لأنه حصل العلم بقوة تلك الفائدة : « لعلمه الذين يستنبطونه منهم » : ركن عظيم ؛ فلا تغفل.

فالمستبدون بالرأى مطلقا : هم المنكرون للنبوات ؛ مثل : الفلاسفة ، والصابئة ، والبراهمة . وهم لا يقولون بشرائع وأحكام أمرية ؛ بل يضعون حدوداً عقلية ، حتى يمكنهم التعايش عليها . والمستفيدون هم القائلون بالنبوات . ومن قال بالأحكام الشرعية ، فقد قال بالحدود العقلية ، ولا ينعكس .

القسم الأول

أرباب الديانات والملل

من المسلمين ، وأهل الكتاب ، وممن له شبهة كتاب

نتكلم ههنا فى معنى : « الدين » و « الملة » و « الشرعة » و « المنهاج » و « الإسلام » و « الحنيفية » و « السنة » و « الجماعة » ؛ فإنها عبارات وردت فى التنزيل ، ولكل واحدة منها معنى يخصها ، وحقيقة توافقها لغة واصطلاحا.

وقد بينا معنى « الدين » : أنه الطاعة والانقياد ؛ وقد قال الله تعالى : « إن الدين عند الله الإسلام » ، وقد يرد بمعنى « الجزاء » ؛ يقال : « كما تدين تدان » ، أى كما تفعل تجازى ، وقد يرد بمعنى « الحساب » يوم المعاد والتناد قال تعالى : « ذلك الدين القيم » ؛ فالمتدين : هو المسلم المطيع المقر بالجزاء والحساب يوم التناد والمعاد ؛ قال الله تعالى : « ورضيت لكم الإسلام ديناً » .

ولما كان نوع الإنسان محتاجا إلى اجتماع مع آخر من بنى جنسه ، فى إقامة معاشه ، والاستعداد لمعاده ؛ وذلك الاجتماع يجب أن يكون على شكل يحصل به التمانع والتعاون ، حتى يحفظ بالتمانع ما هو له ، ويحصل بالتعاون ما ليس له ؛ فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هى : « الملة » . والطريق الخاص الذى يوصل إلى هذه الهيئة هو : « المنهاج » و « الشرعة » و « السنة » . والاتفاق على تلك السنة هى : « الجماعة » ؛ قال الله تعالى : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » .

ولن يتصور وضع « الملة » ، وشرع « الشرعة » إلا بواضع شارع ، يكون مخصوصا من عند الله بآيات تدل على صدقه ؛ وربما تكون الآية مضمنة فى نفس الدعوى ، وقد تكون ملازمة ، وربما تكون متأخرة .

ثم اعلم : أن « الملة » الكبرى هى ملة « إبراهيم » الخليل عليه السلام وهى « الحنيفية » التى تقابل « الصبوة » تقابل التضاد . وسنذكر كيفية ذلك

إن شاء الله تعالى ؛ قال الله تعالى : « ملة أبيكم إبراهيم » .

والشريعة ابتدأت من « نوح » عليه السلام ؛ قال الله تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا » . والحدود والأحكام ابتدأت من : « آدم » ، و « شيث » ، و « إدريس » عليهم السلام . وختمت الشرائع والملل ، والمناهج والسنن ـ بأكملها وأتمها حسنا وجمالا : « بمحمد » عليه السلام ؛ قال الله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » .

وقد قيل : خص « آدم » بالأسماء ؛ وخص « نوح » بمعانى تلك الأسماء ؛ وخص « إبراهيم » بالجمع بينهما . ثم خص « موسى » بالتنزيل ؛ وخص « عيسى » بالتأويل ؛ وخص « المصطفى » ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ بالجمع بينهما : « على ملة أبيكم إبراهيم » .

ثم كيفية التقرير الأول ، والتكميل بالتقرير الثانى ؛ بحيث يكون مصدقا كل واحد ما بين يديه من الشرائع الماضية ، والسنن السالفة ، تقديراً للأمر على الخلق وتوفيقا للدين على الفطرة ـ فمن خاصية النبوة : لا يشاركهم فيها غيرهم . وقد قيل : إن الله عز وجل أسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلقه على دينه ، وبدينه على خلقه .

الجزء الأول : المسلمون

١ قد ذكرنا معنى الإسلام . ونفرق ها هنا بينه وبين « الإيمان » و « الإحسان » ، ونبين : ما المبدأ ، وما الوسط ، وما الكمال ـ بالخبر المعروف فى دعوة جبريل عليه السلام ؛ حيث جاء على صورة أعرابى ، وجلس حتى ألصق ركبته بركبة النبي صلى الله عليه وسلم وقال : « يا رسول الله ! ما الإسلام » ؟ فقال : « أن تشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ، وأن تقيم الصلاة ، وتؤتى الزكاة ، وتصوم شهر رمضان ، وتحج البيت ؛ إن استطعت إليه سبيلا » قال : « صدقت » . ثم قال : « ما الإيمان » ؟ قال عليه السلام : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وأن تؤمن بالقدر خيره وشره » ، قال : « صدقت » . ثم قال : « ما الإحسان » ؟ قال عليه السلام : « أن تعبد الله كأنك تراه ؛ فإن لم تكن تراه فإنه يراك » ، قال : « صدقت » . ثم قال : « متى الساعة » ؟ قال عليه السلام : « ما المسؤول عنها بأعلم من السائل » . ثم قام وخرج ؛ فقال النبى صلى الله عليه وسلم : « هذا جبريل جاءكم يعلمكم أمر دينكم » . ففرق فى التفسير بين الإسلام والإيمان . والإسلام قد يرد بمعنى الاستسلام ظاهرا ؛ ويشترك فيه المؤمن والمنافق . قال الله تعالى : « قالت الأعراب آمنا : قل : لم تؤمنوا ؛ ولكن قولوا أسلمنا » ؛ ففرق التنزيل بينهما .

فإذا كان الإسلام بمعنى التسليم والانقياد ظاهراً ، موضع الاشتراك ؛ فهو المبدأ . ثم إذا كان الإخلاص معه ؛ بأن يصدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ويقر عقداً بأن القدر خيره وشره من الله تعالى ؛ بمعنى أن ما أصابه لم يكن ليخطئه ، وما أخطأه لم يكن ليصيبه ؛ كان مؤمناً حقاً . ثم إذا جمع بين الإسلام والتصديق ، وقرن المجاهدة بالمشاهدة ، وصار غيبه شهادة ؛ فهو الكمال. فكان الإسلام : مبدأ ، والإيمان : وسطا ، والإحسان : كمالا . وعلى هذا شمل لفظ المسلمين : الناجى ، والهالك .

وقد يرد الإسلام وقرينه الإحسان ؛ قال الله تعالى : « بلى من أسلم وجهه لله وهومحسن » ؛ وعليه يحمل قوله تعالى : « ورضيت لكم الإسلام دينا » ، وقوله : « إن الدين عند الله الإسلام » ، وقوله : « إذ قال له ربه أسلم ، قال أسلمت لرب العالمين» ، وقوله: « فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون » ؛ وعلى هذا خص الإسلام بالفرقة الناجية . والله أعلم .

ب أهل الأصول المختلفون فى : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والسمع والعقل .

نتكلم ها هنا فى معنى « الأصول » و « الفروع » وسائر الكلمات .

قال بعض المتكلمين : « الأصول » : معرفة البارى تعالى بوحدانيته وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم . وبالجملة : كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهى من الأصول . ومن المعلوم أن « الدين » إذا كان منقسما إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ؛ فمن تكلم فى المعرفة والتوحيد كان أصوليا ، ومن تكلم فى الطاعة والشريعة كان فروعياً . فالأصول : هو موضوع علم الكلام ، والفروع : هو موضوع علم الفقه . وقال بعض العقلاء : كل ما هو معقول ، ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال؛ فهو من « الأصول » . وكل ما هو مظنون ، ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد؛ فهو من « الفروع » .

وأما « التوحيد » ؛ فقد قال « أهل السنة » وجميع « الصفاتية » : إن الله تعالى واحد فى ذاته : لا قسيم له ، وواحد فى صفاته الأزلية : لا نظير له ، وواحد فى أفعاله : لا شريك له . وقال أهل « العدل » : إن الله تعالى واحد فى ذاته : لا قسمة ولا صفة له ، وواحد فى أفعاله : لا شريك له ؛ فلا قديم غير ذاته : ولا قسيم له فى أفعاله ؛ ومحال وجود قديمين ، ومقدور بين قادرين ؛ وذلك هو التوحيد .

و [أما] العدل؛ [ف]على مذهب « أهل السنة » : أن الله تعالى « عدل » فى أفعاله بمعنى أنه متصرف فى ملكه وملكه : يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ؛ فالعدل :

وضع الشيء موضعه ؛ وهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم ، والظلم بضده ؛ فلا يتصور منه جور فى الحكم ، وظلم فى التصرف . وعلى مذهب « أهل الاعتزال » : « العدل » : ما يقتضيه العقل من الحكمة ؛ وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة .

وأما « الوعد » و « الوعيد » ؛ فقد قال « أهل السنة » : « الوعد والوعيد » كلامه الأزلى ؛ وعد على ما أمر ، وأوعد على ما نهى ؛ فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده ، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده ؛ فلا يجب عليه شيء من قضية العقل . وقال « أهل العدل » : لا كلام فى الأزل ؛ وإنما أمرَ ونهى ووعدَ وأوعد بكلام محدث ؛ فمن نجا فبفعله استحق الثواب ، ومن خسر فبفعله استوجب العقاب ؛ والعقل من حيث الحكمة يقتضى ذلك .

وأما « السمع والعقل » ؛ فقد قال « أهل السنة » : الواجبات كلها بالسمع ، والمعارف كلها بالعقل . فالعقل لا يحسن ولا يقبح ، ولا يقتضى ولا يوجب ؛ والسمع لا يعرّف ؛ أى لا يوجد المعرفة ؛ بل يوجب . وقال « أهل العدل » : المعارف كلها معقولة بالعقل ، واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح : صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح .

فهذه القواعد هى المسائل التى تكلم فيها أهل الأصول . وسنذكر مذهب كل طائفة مفصلا ، إن شاء الله تعالى . ولكل علم موضوع ومسائل نذكرهما بأقصى الإمكان ، إن شاء الله تعالى .

ج « المعتزلة » ، وغيرهم : من « الجبرية » و « الصفاتية » والمختلطة منهم . الفريقان من: المعتزلة والصفاتية: متقابلان تقابل التضاد ، وكذلك: القدرية والجبرية ؛ والمرجئة والوعيدية ؛ والشيعة والخوارج . وهذا التضاد بين كل فريق وفريق كان حاصلا فى كل زمان ؛ ولكل فرقة : مقالة على حيالها ، وكتب صنفوها ، ودولة عاونتهم ، وصولة طاوعتهم .

الباب الأول : المعتزلة

١ — ويسمون : أصحاب « العدل » و « التوحيد » ، ويلقبون « بالقدرية » و « العدلية » . وهم قد جعلوا لفظ « القدرية » مشتركا ، وقالوا : لفظ « القدرية » يطلق على من يقول « بالقدر » خيره وشره من الله تعالى ؛ احترازاً من وصمة اللقب ؛ إذ كان الذم به متفقاً عليه ؛ لقول النبي عليه السلام : « القدرية مجوس هذه الأمة » . وكانت « الصفاتية » تعارضهم : بالاتفاق على أن « الجبرية » و « القدرية » متقابلتان تقابل التضاد ؛ فكيف يطلق لفظ الضد على الضد ؟ وقد قال النبي عليه السلام : « القدرية : خصماء الله فى القدر » ، والخصومة فى القدر ، وانقسام الخير والشر على فعل الله وفعل العبد لن يتصور على مذهب من يقول بالتسليم والتوكل ، وإحالة الأحوال كلها على القدر المحتوم ، والحكم المحكوم . والذى يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد :

القول بأن الله تعالى قديم ، و « القدم » أخص وصف ذاته ونفوا الصفات القديمة أصلا ؛ فقالوا : هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حى بذاته ؛ لا بعلم وقدرة وحياة : هى صفات قديمة ، ومعان قائمة به ؛ لأنه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو أخص الوصف ؛ لشاركته فى الإلهية . واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق فى محل ، وهو حرف وصوت كتب أمثاله فى المصاحف حكايات عنه ؛ فإن ماوجد فى المحل عرض قد فنى فى الحال . واتفقوا على أن الإرادة ، والسمع ، والبصر : ليست معانى قائمة بذاته ؛ لكن اختلفوا فى وجوه وجودها ، ومحامل معانيها ؛ كما سيأتى . واتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار فى دار القرار ، ونفى التشبيه عنه من كل وجه : جهة ، ومكانا ، وصورة ، وجسما ، وتحيزا ، وانتقالا ، وزوالا ، وتغيرا ، وتأثراً ؛ وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها . . .

وسموا هذا النمط : « توحيدا » .

واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله

ثوابا وعقابا فى الدار الآخرة . والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم ، وفعل هو كفر ومعصية ؛ لأنه لو خلق الظلم كان ظالما ، كما لو خلق العدل كان عادلا . واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد . وأما « الأصلح » و « اللطف » ففى وجوبه خلاف عندهم ...

وسموا هذا النمط : « عدلا » .

واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة : استحق الثواب والعوض ؛ والتفضل معنى آخر وراء الثواب . وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها : استحق الخلود فى النار؛ لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار...

وسموا هذا النمط : « وعدا ووعيدا » .

واتفقوا على أن أصول المعرفة ، وشكر النعمة : واجبة قبل ورود السمع ، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك . وورود التكاليف ألطاف للبارى تعالى ، أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام : امتحانا ، واختبارا ؛ « ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيا من حىّ عن بينة » . واختلفوا فى الإمامة ، والقول فيها : نصاً ، واختيارا ؛ كما سيأتى عند مقالة كل طائفة .

والآن نذكر ما يختص بطائفة طائفة من المقالة التى تميزت بها عن أصحابها .

١ — الوَاصِلِيّة

أصحاب أبى حذيفة « واصل بن عطاء الغزّال » الألثغ ، كان تلميذاً « للحسن البصرى » يقرأ عليه العلوم والأخبار ، وكانا فى أيام « عبد الملك بن مروان » و « هشام بن عبد الملك » . وبالمغرب الآن منهم شرذمة قليلة فى بلد « إدريس بن عبد الله الحسنى » الذى خرج « بالمغرب » فى أيام « أبى جعفر المنصور » .

ويقال لهم : « الواصلية » . واعتزالهم يدور على أربع قواعد :

القاعدة الأولى : القول بنفى صفات البارى تعالى ؛ من العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة . وكانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة ، وكان « واصل بن عطاء » يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين قال : « ومن أثبت معنى وصفة قديمة ، فقد أثبت إلهين » . وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه : عالما ، قادرا ؛ ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما : « اعتباران » للذات القديمة ؛ كما قال « الجبائى » ، أو « حالان » ؛ كما قال « أبو هاشم » . وميل « أبى الحسين البصرى » إلى ردهما إلى صفة واحدة ؛ وهى : العالمية ، وذلك عين مذهب الفلاسفة ؛ وسنذكر تفصيل ذلك . وكان « السلف » يخالفهم فى ذلك ؛ إذ وجدوا الصفات مذكورة فى الكتاب والسنة .

القاعدة الثانية : القول بالقدر ؛ وإنما سلكوا فى ذلك مسلك « معبد الجهنى » و « غيلان الدمشقى » . وقرر « واصل بن عطاء » هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة « الصفات » ؛ فقال إن البارى تعالى حكيم عادل ، لايجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم، ولايجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ، ويحتم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه ؛ فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله ؛ والرب تعالى أقدره على ذلك كله . وأفعال العباد محصورة فى : الحركات ، والسكنات ، والاعتمادات ، والنظر ، والعلم ؛ قال : ويستحيل أن يخاطب العبد « بافعل » وهو لا يمكنه أن يفعل ، ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل؛ ومن أنكره فقد أنكر الضرورة ، واستدل بآيات على هذه الكلمات. ورأيت رسالة نسبت إلى « الحسن البصرى » كتبها إلى « عبد الملك بن مروان » وقد سأله عن القول بالقدر والجبر ، فأجابه فيها بما يوافق مذهب « القدرية » ؛ واستدل فيها بآيات من الكتاب ، ودلائل من العقل ؛ ولعلها « لواصل ابن عطاء » ؛ فما كان « الحسن » ممن يخالف « السلف » فى أن القدر خيره وشره من الله تعالى ؛ فإن هذه الكلمات كالمجمع عليها عندهم. والعجب ! أنه حمل هذا اللفظ

الوارد فى « الخبر » على : البلاء والعافية ، والشدة والرخاء ، والمرض والشفاء ، والموت والحياة . . . إلى غير ذلك من أفعال الله تعالى ؛ دون : الخير والشر ، والحسن والقبيح ، الصادرين من اكتساب العباد . وكذلك أورده جماعة من المعتزلة فى المقالات عن أصحابهم .

القاعدة الثالثة : القول بالمنزلة بين المنزلتين ؛ والسبب فيه أنه دخل واحد على « الحسن البصرى » فقال : يا إمام الدين! لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ؛ وهم «وعيدية الخوارج» ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ؛ وهم « مرجئة الأمة » ، فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقاداً ؟ . فتفكر « الحسن» فى ذلك ، وقبل أن يجيب قال «واصل بن عطاء » : أنا لا أقول: إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ، ولا كافر مطلقاً ؛ بل هو فى منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ، ولا كافر ؛ ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب « الحسن » ؛ فقال « الحسن » : اعتزل عنا « واصل » ؛ فسمى هو وأصحابه : « معتزلة » . ووجه تقريره أنه قال : إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمى المرء مؤمناً ؛ وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح ؛ فلا يسمى مؤمنا ، وليس هو بكافر مطلقاً أيضاً ؛ لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ، لا وجه لإنكارها ، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة ؛ فهو من أهل النار خالداً فيها ؛ إذ ليس فى الآخرة إلا فريقان : « فريق فى الجنة ، وفريق فى السعير » لكنه يخفف عنه العذاب ، وتكون دركته فوق دركة الكفار . وتابعه على ذلك « عمرو بن عبيد » بعد أن كان موافقاً له فى القدر وإنكار الصفات .

القاعدة الرابعة : قوله فى الفريقين من أصحاب « الجمل » ، وأصحاب « صفين » : إن أحدهما مخطىء لا بعينه ، وكذلك قوله فى « عثمان » ، وقاتليه ، وخاذليه .

قال : إن أحد الفريقين فاسق لا محالة ، كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا محالة ، لكن لا بعينه ، وقد عرفت قوله فى الفاسق ، وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما ، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين ؛ فلم يجوز قبول شهادة « علىّ » و « طلحة » و « الزبير » على باقة بقل ، وجوز أن يكون « عثمان » و « علىّ » على الخطأ . هذا قوله ! وهو رئيس المعتزلة ومبدأ الطريقة فى أعلام الصحابة ، وأئمة العترة . ووافقه « عمرو بن عبيد » على مذهبه ، وزاد عليه فى تفسيق أحد الفريقين لا بعينه ، بأن قال : لو شهد رجلان من أحد الفريقين مثل « على » ورجل من عسكره ، أو « طلحة » و« الزبير » : لم تقبل شهادتهما ؛ وفيه تفسيق الفريقين ، وكونهما من أهل النار . وكان « عمرو بن عبيد » من رواة الحديث ، معروفاً بالزهد . و « واصل » مشهوراً بالفضل والأدب عندهم .

٢ — الهُذَيْلِيَّة

أصحاب « أبى الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف » : شيخ المعتزلة ، ومقدم الطائفة ، ومقرر الطريقة ، والمناظر عليها ؛ أخذ الاعتزال عن « عثمان بن خالد الطويل » عن « واصل بن عطاء » . ويقال : أخذ « واصل » عن « أبى هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية » ، ويقال : أخذه عن « الحسن بن أبى الحسن البصرى ». وإنما انفرد عن أصحابه بعشر قواعد :

الأولى : أن البارى تعالى عالم بعلم ؛ وعلمه ذاته ، قادر بقدرة ؛ وقدرته ذاته ، حى بحياة ؛ وحياته ذاته . وإنما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا : أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته ؛ بل هى ذاته ، وترجع إلى السلوب أو اللوازم كما سيأتى . والفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل : عالم بعلم هو ذاته ؛ أن الأول نفى الصفة ، والثانى إثبات ذات هو بعينه صفة ، أو إثبات صفة

هى بعينها ذات . وإذ أثبت « أبو الهذيل » هذه الصفات وجوهاً للذات ؛ فهى بعينها « أقانيم » النصارى ، أو « أحوال » أبى هاشم .

الثانية : أنه أثبت إرادات لا محل لها ؛ يكون البارى تعالى مريداً بها . وهو أول من أحدث هذه المقالة ، وتابعه عليها المتأخرون .

الثالثة : قال فى كلام البارى تعالى : إن بعضه لا فى محل وهو قوله « كن » ، وبعضه فى محل كالأمر ، والنهى ، والخبر ، والاستخبار . وكأن أمر التكوين عنده غير أمر التكليف .

الرابعة : قوله فى « القدر » مثل ما قاله أصحابه ؛ إلا أنه قدرىّ الأولى جبرىّ الآخرة ؛ فإن مذهبه فى حركات أهل الخلدين فى الآخرة : أنها كلها ضرورية ، لاقدرة للعباد عليها ، وكلها مخلوقة للبارى تعالى ؛ إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها .

الخامسة : قوله إن حركات أهل الخلدين تنقطع ، وإنهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً ، وتجتمع اللذات فى ذلك السكون لأهل الجنة ، وتجتمع الآلام فى ذلك السكون لأهل النار . وهذا قريب من مذهب « جهم » ؛ إذ حكم بفناء الجنة والنار . وإنما التزم « أبو الهذيل » هذا المذهب ؛ لأنه لما ألزم فى مسألة حدوث العالم : أن الحوادث التى لا أول لها كالحوادث التى لا آخر لها ؛ إذ كل واحدة لا تتناهى ؛ قال : إنى لا أقول بحركات لا تتناهى آخراً ؛ كما لا أقول بحركات لا تتناهى أولا ؛ بل يصيرون إلى سكون دائم ، وكأنه ظن أن ما لزمه فى الحركة لا يلزمه فى السكون .

السادسة : قوله فى « الاستطاعة » : إنها عرض من الأعراض غير السلامة والصحة ، وفرق بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح ؛ فقال لا يصح وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة ، « فالاستطاعة » معها فى حال الفعل ، وجوز ذلك فى أفعال الجوارح ، وقال بتقدمها ؛ فيفعل بها فى الحال الأولى ، وإن لم يوجد الفعل إلا فى الحال الثانية ؛ قال : « فحال يفعل » غير « حال فعل » .

ثم ما تولد من فعل العبد فهو فعله ، غير اللون والطعم والرائحة وكل ما لا يعرف كيفيته . وقال فى الإدراك والعلم الحادثين فى غيره عند إسماعه وتعليمه : إن الله تعالى يبدعهما فيه ، وليسا من أفعال العباد .

السابعة : قوله فى « المكلف » قبل ورود السمع : إنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر ، وإن قصر فى المعرفة استوجب العقوبة أبداً ، ويعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح ؛ فيجب عليه الإقدام على « الحسن » كالصدق والعدل ، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور . وقال أيضاً بطاعات لا يراد بها الله تعالى ولا يقصد بها التقرب إليه ؛ كالقصد إلى النظر الأول ، والنظر الأول ؛ فإنه لم يعرف الله بعد ، والفعل عبادة وقال فى « المكره » : إذا لم يعرف التعريض والتورية فيما أكره عليه فله أن يكذب ، ويكون وزره موضوعاً عنه .

الثامنة : قوله فى « الآجال » و « الأرزاق » : إن الرجل إن لم يقتل مات فى ذلك الوقت ، ولا يجوز أن يزاد فى العمر أو ينقص . و « الأرزاق » على وجهين: أحدهما : ما خلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال : خلقها رزقاً للعباد ، فعلى هذا من قال : إن أحداً أكل أو انتفع بما لم يخلقه الله رزقاً فقد أخطأ لما فيه : أن فى الأجسام مالم يخلقه الله تعالى . والثانى : ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد فما أحل منها فهو رزقه ، وما حرم فليس رزقاً ، أى ليس مأموراً بتناوله .

التاسعة : حكى « الكعبي » عنه أنه قال : إرادة الله غير المراد ؛ فإرادته لما خلق: هى خلقه له ، وخلقه للشيء عنده غير الشيء ؛ بل « الخلق » عنده قول لافى محل . وقال : إنه تعالى لم يزل سميعاً بصيراً بمعنى سيسمع وسيبصر ، وكذلك لم يزل : غفوراً ، رحيما ، محسناً ، خالقاً ، رازقاً ، مثيباً ، معاقباً ، موالياً ، معادياً ، آمراً ، ناهيا ؛ بمعنى أن ذلك سيكون منه .

العاشرة : حكى « الكعبى » عنه أنه قال : « الحجة » لا تقوم فيما غاب إلا بخبر

عشرين فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر ، ولا تخلو الأرض عن جماعة هم أولياء الله : معصومون ، لا يكذبون ، ولا يرتكبون الكبائر ؛ فهم الحجة لا « التواتر » ، إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن لا يحصون عدداً ، إذا لم يكونوا أولياء الله ، ولم يكن فيهم واحد معصوم .

وصحب « أبا الهذيل » : « أبو يعقوب الشحام » ، و « الآدمى » ، وهما على مقالته . وكان سنه مائة سنة ، توفى فى أول خلافة « المتوكل » ، سنة خمس وثلاثين ومائتين .

٣ — النَّظَّامِيَّة

أصحاب « إبراهيم بن سيار بن هانىء النظام » ؛ قد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة ، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة ، وانفرد عن أصحابه بمسائل :

الأولى منها : أنه زاد على القول « بالقدر » خيره وشره منا قوله : إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى ، وليست هى مقدورة للبارى تعالى ، خلافاً لأصحابه ؛ فإنهم قضوا بأنه قادر عليها ، لكنه لا يفعلها ؛ لأنها قبيحة . ومذهب «النظام» : أن « القبح » إذا كان صفة ذاتية للقبيح ، وهو المانع من الإضافة إليه فعلا ؛ ففى تجويز وقوع القبيح منه « قبح » أيضاً ، فيجب أن يكون مانعاً ، ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم . وزاد أيضاً على هذا الاختباط فقال : إنما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده ، ولا يقدر على أن يفعل بعباده فى الدنيا ما ليس فيه صلاحهم ؛ هذا فى تعلق قدرته بما يتعلق بأمور الدنيا ، وأما أمور الآخرة فقال : لا يوصف البارى تعالى بالقدرة على أن يزيد فى عذاب أهل النار شيئاً . ولا على أن ينقص منه شيئاً ؛ وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة ، ولا أن يخرج أحداً من أهل الجنة وليس ذلك مقدوراً له . وقد ألزم عليه: أن يكون البارى تعالى مطبوعا مجبوراً على ما يفعله ؛ فإن القادر على الحقيقة : من يتخير بين

الفعل والترك ، فأجاب : إن الذى ألزمتمونى فى القدرة يلزمكم فى الفعل ؛ فإن عندكم يستحيل أن يفعله وإن كان مقدوراً ؛ فلا فرق . وإنما أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة ؛ حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله ، فما أبدعه وأوجده هو المقدور ، ولو كان فى علمه تعالى ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه : نظاما ، وترتيباً ، وصلاحاً . . . لفعله .

الثانية : قوله فى الإرادة : إن البارى تعالى ليس موصوفاً بها على الحقيقة ، فإذا وصف بها شرعا فى أفعاله ؛ فالمراد بذلك : أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم ، وإذا وصف بكونه مريداً لأفعال العباد ؛ فالمعنىّ به : أنه آمر بها وناه عنها . وعنه أخذ « الكعبى » مذهبه فى الإرادة .

الثالثة : قوله : إن أفعال العباد كلها حركات فحسب ، والسكون حركة اعتماد ، والعلوم والإرادات حركات النفس ؛ ولم يرد بهذه الحركة حركة النقلة ، وإنما الحركة عنده مبدأ تغير ما ، كما قالت الفلاسفة : من إثبات حركات فى الكيف ، والكم ، والوضع ، والأين ، والمتى . . . إلى أخواتها .

الرابعة : وافقهم أيضاً فى قولهم : إن الإنسان فى الحقيقة هو « النفس » ، و « الروح » ؛ « والبدن » آلتها وقالبها . غير أنه تقاصر عن إدراك مذهبهم ، فمال إلى قول الطبيعيين منهم : إن « الروح » جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقالب بأجزائه مداخلة المائية فى الورد والدهنية فى السمسم والسمنية فى اللبن ؛ وقال : إن « الروح » هى التى لها : قوة ، واستطاعة ، وحياة ومشيئة ؛ وهى مستطيعة بنفسها والاستطاعة قبل الفعل .

الخامسة : حكى « الكعبى » عنه أنه قال : إن كل ما جاوز حد القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة أى إن الله تعالى طبع الحجر طبعاً ، وخلقه خلقة إذا دفعته اندفع ، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعا . وله فى « الجواهر » وأحكامها خبط ومذهب يخالف المتكلمين والفلاسفة .

السادسة : وافق « الفلاسفة » فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ . وأحدث القول

« بالطفرة » لما ألزم مشى نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت مالا يتناهى، فكيف يقطع ما يتناهى مالا يتناهى؟قال : تقطع بعضها بالمشى ، وبعضها بالطفرة وشبه ذلك بحبل شد على خشبة معترضة وسط البئر ، طوله خمسون ذراعاً ، وعليه دلو معلق ، وحبل طوله خمسون ذراعا ، علق عليه معلاق ، فيجر به الحبل المتوسط، فإن الدلو يصل إلى رأس البئر ، وقد قطع مائة ذراع ، بحبل طوله خمسون ذراعا ، فى زمان واحد ، وليس ذلك إلا أن بعض القطع « بالطفرة » ولم يعلم أن الطفرة قطع مسافة أيضا موازية لمسافة ، فالإلزام لا يندفع عنه وإنما الفرق بين المشى و « الطفرة » يرجع إلى سرعة الزمان وبطئه .

السابعة : قال : إن الجواهر مؤلفة من أعراض اجتمعت ، ووافق « هشام بن الحكم » فى قوله : إن الألوان والطعوم والروائح أجسام ، فتارة يقضى بكون الأجسام أعراضاً ، وتارة يقضى بكون الأعراض أجساماً لا غير .

الثامنة : من مذهبه : أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هى عليه الآن : معادنَ، ونباتاً ، وحيواناً ، وإنساناً ، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلقَ أولاده ، غير أن الله تعالى « أكمن » بعضها فى بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من مكامنها ، دون حدوثها ووجودها . وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب « الكمون » و « الظهور » من « الفلاسفة » . وأكثر ميله — أبداً — إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين .

التاسعة : قوله فى إعجاز القرآن : إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ، ومن جهة صرف الدواعى عن المعارضة ، ومنع العرب عن الاهتمام به جبرا وتعجيزا ، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله : بلاغة ، وفصاحة ، ونظما .

العاشرة : قوله فى « الإجماع » : إنه ليس «بحجة» فى الشرع ، وكذلك« القياس» فى الأحكام الشرعية ، لا يجوز أن يكون « حجة » ، وإنما « الحجة » فى قول الإمام المعصوم .

الحادية عشرة : ميله إلى « الرفض » ، ووقيعته فى كبار الصحابة ؛ قال : أولا : لا إمامة إلا « بالنص » و « التعيين » ظاهراً مكشوفاً ، وقد نص النبى صلى الله عليه وسلم على « علىّ » رضى الله عنه فى مواضع ، وأظهره إظهاراً لم يشتبه على الجماعة ، إلا أن «عمر» كتم ذلك ، وهو الذى تولى بيعة أبى بكر يوم « السقيفة ». ونسبه إلى الشك يوم « الحديبية » فى سؤاله الرسول عليه السلام حين قال : ألسنا على الحق ؟ أليسوا على الباطل ؟ قال : « نعم » ، قال « عمر » : فلم نعطىَ الدنية فى ديننا ؟ . قال : هذا شك وتردد فى الدين ، ووجدان حرج فى النفس مما قضى وحكم . وزاد فى الفرية (١) ؛ فقال : إن « عمر » ضرب بطن « فاطمة » يوم البيعة حتى ألقت الجنين من بطنها ، وكان يصيح : احرقوا [دار] ها (٢) بمن فيها ؛ وما كان فى الدار غير : « على » ، و « فاطمة » ، و « الحسن » ، و « الحسين » . وقال : تغريبه « نصر بن الحجاج » من « المدينة » إلى « البصرة » ؛ وإبداعه « التراويح » ؛ ونهيه عن متعة الحج ؛ ومصادرته العمال . . . كل ذلك أحداث . ثم وقع فى أمير المؤمنين « عثمان » ، وذكر أحداثه : من رده « الحكيم بن أمية » إلى المدينة ؛ وهو طريد رسول الله عليه السلام ، ونفيه « أبا ذر » إلى « الربذة » ؛ وهو صديق رسول الله ، وتقليده «الوليد بن عقبة» الكوفة ؛ وهو من أفسد الناس ، و « معاوية » الشام ، و « عبدالله بن عامر » البصرة ، وتزويجه « مروان بن الحكم » ابنته ؛ وهم أفسدوا عليه أمره ، وضربه « عبدالله بن مسعود »على إحضار المصحف ، وعلى القول الذى شاقه به ... كل ذلك أحداثه . ثم زاد على خزيه ذلك ؛ بأن عاب « علياً » و« عبدالله بن مسعود » لقولهما : أقول فيها برأيى ، وكذّب « ابن مسعود »

---

(١) الفرية [بكسر فسكون] : أشد الكذب وأفحشه .

(٢) ولعل « دار » سقطت من تحت أعين النساخ أو من فوق أقلامهم فلم يقفوا عندها ، مع أن السياق يحتمها : ليتساوق المعنى ، وليستقيم عود الضمير « ها » فى قوله : بمن فيها » ، وليتضح معنى اسم الموصول « من » فى قوله : « بمن فيها » ، وليمكن توضيح اسم الموصول بالأعلام المذكورين بعد ، وأخيراً ، ليتسق الكلام مع لاحقه : « وما كان فى الدار غير . . . .

فى روايته : « السعيد من ســـعد فى بطن أمه ، والشقى من شقى فى بطن أمه » ، وفى روايته : انشقاق القمر ، وفى تشبيهه «الجن» «بالزط» وقد أنكر الجن رأساً... إلى غير ذلك من الوقيعة الفاحشة فى الصحابة ، رضى الله عنهم أجمعين .

الثانية عشرة : قوله فى المفكر قبل ورود السمع : إنه إذا كان عاقلا متمكناً من النظر يجب عليه تحصيل معرفة البارى تعالى ، بالنظر والاستدلال . وقال بتحسين العقل وتقبيحه ، فى جميع ما يتصرف فيه من أفعاله . وقال : لابد من خاطرين : أحدهما يأمر بالإقدام ، والآخر بالكف ليصح الاختيار .

الثالثة عشرة : قد تكلم فى مسائل « الوعد والوعيد » . وزعم أن من خان فى مائة وتسعة وتسعين درهما بالسرقة أو الظلم لم يفسق بذلك ، حتى تبلغ خيانته « نصاب الزكاة » ، وهو مائتا درهم فصاعدا ، فحينئذ يفسق ، وكذلك فى سائر « نصب الزكاة » وقال فى « المعاد » : إن الفضل على الأطفال ، كالفضل على البهائم. ووافقه « الأسوارى » فى جميع ما ذهب إليه ، وزاد عليه بأن قال : إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على ما علم أنه لا يفعله ، ولا على ما أخبر أنه لا يفعله ؛ مع أن الإنسان قادر على ذلك ؛ لأن قدرة العبد صالحة للضدين ، ومن المعلوم أن أحد الضدين واقع فى المعلوم أنه سيوجد ؛ دون الثانى . والخطاب لا ينقطع عن « أبى لهب » ؛ وإن أخبر الرب تعالى بأنه : « سيصلى ناراً ذات لهب » . ووافقه « أبو جعفر الإسكافى » وأصحابه من « المعتزلة » ، وزاد عليه بأن قال : إن الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء ؛ وإنما يوصف بالقدرة على ظلم الأطفال والمجانين . وكذلك « الجعفران » : « جعفر بن مبشر » و « جعفر بن حرب » وافقاه وما زادا عليه ؛ إلا أن « جعفر بن مبشر » قال : فى فساق الأمة من هو شر من « الزنادقة » و « المجوس » . وزعم أن إجماع الصحابة على حد شارب الخمر كان خطأ ؛ إذ المعتبر فى « الحدود » : « النص » و « التوقيف » . وزعم أن سارق الحبة الواحدة فاسق منخلع من الإيمان .

وكان « محمد بن شبيب » و « أبو شمر » و « موسى بن عمران » : من أصحاب

« النظام » إلا أنهم خالفوه فى « الوعيد » وفى « المنزلة بين المنزلتين » ؛ وقالوا : صاحب الكبيرة لا يخرج من الإيمان بمجردِ ارتكاب الكبيرة . وكان « ابن مبشر » يقول فى « الوعيد » : إن استحقاق العقاب ، والخلود فى النار بالفكر يعرف ، قبل ورود « السمع » . وسائر أصحابه يقولون : التخليد لا يعرف إلا « بالسمع » .

ومن أصحاب « النظام » : « الفضل الحدثى » ، و « أحمد بن خابط » . قال « الراوندى » : إنهما كانا يزعمان أن للخلق خالقين : أحدهما قديم ؛ وهو البارى تعالى ، والثانى محدث ؛ وهو المسيح عليه السلام ؛ لقوله تعالى : « إذ تخلق من الطين كهيئة الطير » . وكذبه « الكعبى » فى رواية « الحدثى » خاصة ؛ لحسن اعتقاده فيه .

٤ — الخَابِطيَّة والحَدَثِيَّة

« الخابطية » : أصحاب « أحمد بن خابط » ، وكذلك « الحدثية » ، أصحاب « الفضل الحدثى » : كانا من أصحاب « النظام » ، وطالعا كتب « الفلاسفة » أيضاً ، وضما إلى مذهب « النظام » ثلاث « بدع » :

البدعة الأولى : إثبات حكم من أحكام الإلهية فى « المسيح » عليه السلام موافقة « للنصارى » على اعتقادهم : أن « المسيح » هو الذى يحاسب الخلق فى الآخرة ، وهو المراد بقوله تعالى : « وجاء ربك والملك صفا صفا » وهو الذى يأتى فى ظلل من الغمام ، وهو المعنى بقوله تعالى : « أو يأتى ربك » ، وهو المراد بقول النبى عليه السلام : « إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن » ، وبقوله : « يضع الجبار قدمه فى النار » . وزعم « أحمد بن خابط » : أن « المسيح » تدرع بالجسد الجسمانى ، وهو الكلمة القديمة المتجسدة ؛ كما قالت « النصارى » .

البدعة الثانية : القول « بالتناسخ » : زعما أن الله تعالى أبدع خلقه : أصحاء ، سالمين ، عقلاء ، بالغين فى دار سوى هذه الدار التى هم فيها اليوم ، وخلق فيهم معرفته والعلم به ، وأسبغ عليهم نعمه ، ولا يجوز أن يكون أول ما يخلقه إلا : عاقلا ،

ناظراً ، معتبراً ، وابتدأهم بتكليف شكره ، فأطاعه بعضهم فى جميع ما أمرهم به ، وعصاه بعضهم فى جميع ذلك ، وأطاعه بعضهم فى البعض دون البعض ، فمن أطاعه فى الكل ، أقره فى دار النعيم التى ابتدأهم فيها ، ومن عصاه فى الكل أخرجه من تلك الدار إلى دار العذاب وهى النار ، ومن أطاعه فى البعض وعصاه فى البعض أخرجه إلى دار الدنيا ، فألبسه هذه الأجسام الكثيفة ، وابتلاه : بالبأساء ، والضراء ، والشدة ، والرخاء ، والآلام ، واللذات ... على صور مختلفة ، من صور الناس وسائر الحيوانات ، على قدر ذنوبهم ؛ فمن كانت معصيته أقل ، وطاعته أكثر ، كانت صورته أحسن ، وآلامه أقل ؛ ومن كانت ذنوبه أكثر ، كانت صورته أقبح ، وآلامه أكثر . ثم لا يزال يكون الحيوان فى الدنيا : كرة بعد كرة ، وصورة بعد أخرى ما دامت معه ذنوبه وطاعاته . وهذا : عين القول « بالتناسخ » . وكان فى زمانهما شيخ المعتزلة « أحمد بن أيوب بن مانوس » ، وهو أيضاً من تلامذة النظام ، وقال أيضا مثل ماقال « أحمد بن خابط » فى « التناسخ » وخلق البرية دفعة واحدة ، إلا أنه قال : متى صارت « النوبة » إلى البهيمية ، ارتفعت التكاليف ، ومتى صارت « النوبة » إلى رتبة النبوة والملك ، ارتفعت التكاليف أيضا ، وصارت النوبتان عالم الجزاء . ومن « مذهبهما » : أن « الديار » خمس ، داران للثواب إحداهما : فيها أكل ، وشرب ، وبعال ، وجنات ، وأنهار . والثانية : دار فوق هذه الدار ، ليس فيها أكل ، ولا شرب ، ولا بعال ، بل ملاذ روحانية ، وروح ، وريحان ، غير جسمانية . والثالثة : دار العقاب المحض ، وهى نار « جهنم » ، ليس فيها ترتيب ، بل هى على نمط التساوى . والرابعة : دار الابتداء ، التى خلق الخلق فيها قبل أن يهبطوا إلى دار الدنيا ، وهى الجنة الأولى . والخامسة : دار الابتلاء ، وهى التى كلف الخلق فيها ، بعد أن اجترحوا فى الأولى . وهذا التكوير والتكرير لا يزال فى الدنيا ، حتى يمتلىء المكيالان : مكيال الخير ، ومكيال الشر ، فإذا امتلأ مكيال الخير ، صار العمل كله طاعة ، والمطيع خيراً خالصاً ، فينقل إلى الجنة ، ولم يلبث طرفة عين ، فإن مطل الغنى ظلم ، وفى الحديث :

« أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه » ؛ وإذا امتلأ مكيال الشر ، صار العمل كله معصية والعاصى شريراً محضا ؛ فينقل إلى النار ، ولم يلبث طرفة عين ؛ وذلك قوله تعالى : « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ، ولا يستقدمون » .

البدعة الثالثة : حملهما كل ما ورد فى « الخبر » : من رؤية البارى تعالى ؛ مثل قوله عليه السلام : « إنكم سترون ربكم يوم القيامة ، كما ترون القمر ليلة البدر ، لا تضامون فى رؤيته » على رؤية العقل الأول ، الذى هو أول مبدَع ؛ وهو « العقل الفعال » ، الذى منه تفيض الصور على الموجودات ، وإياه عنى النبى عليه السلام بقوله : « أول ما خلق الله تعالى « العقل » ؛ فقال له : أقبل ، فأقبل ؛ ثم قال له : أدبر ، فأدبر ؛ فقال : وعزتى وجلالى ، ما خلقت خلقاً أحسن منك ! بك أعز ، وبك أذل ، وبك أعطى ، وبك أمنع » ؛ فهو الذى يظهر يوم القيامة ، وترتفع الحجب بينه وبين الصور التى فاضت منه ؛ فيرونه كمثل القمر ليلة البدر ؛ فأما واهب « العقل » فلا يرى البتة . ولا يشبه إلا مبدع بمبدع . وقال « ابن خابط » إن كل نوع من أنواع الحيوانات « أمة » على حيالها ؛ لقوله تعالى : « وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم » ؛ وفى كل أمة : رسول من نوعه ؛ لقوله تعالى : « وإن من أمة إلا خلا فيها نذير » . ولهما طريقة أخرى فى « التناسخ » ؛ وكأنهما مزجا كلام « التناسخية » ، و « الفلاسفة » ، و « المعتزلة » بعضها ببعض .

٥ — البِشْرِيّة

أصحاب « بشر بن المعتمر » ، كان من أفضل علماء المعتزلة . وهو الذى أحدث القول « بالتولد » وأفرط فيه . وانفرد عن أصحابه بمسائل ست :

الأولى منها : أنه زعم : أن اللون ، والطعم ، والرائحة ، والإدركات كلها : من السمع ، والرؤية ... يجوز أن تحصل متولدة من فعل العبد ، إذا كانت أسبابها

من فعله ، وإنما أخذ هذا من « الطبيعيين » ؛ إلا أنهم لا يفرقون بين « المتولد » والمباشر بالقدرة ، وربما لا يثبتون القدرة على « منهاج » المتكلمين . وقوة الفعل ، وقوة الانفعال : غير القدرة التى يثبتها المتكلم .

الثانية : قوله : إن الاستطاعة : هى سلامة البنية ، وصحة الجوارح ، وتخليتها من الآفات ؛ وقال : لا أقول يفعل بها فى الحالة الأولى ولا فى الحالة الثانية ، لكنى أقول : الإنسان يفعل ، والفعل لا يكون إلا فى الثانية .

الثالثة : قوله : إن الله تعالى قادر على تعذيب الطفل ، ولو فعل ذلك كان ظالماً إياه ؛ إلا أنه لا يستحسن أن يقال [ذلك] فى حقه ؛ بل يقال : لو فعل ذلك كان الطفل : بالغاً ، عاقلا ، عاصياً بمعصية ارتكبها ، مستحقاً للعقاب ؛ وهذا كلام متناقض .

الرابعة : حكى « الكعبى » عنه أنه قال : « إرادة الله تعالى » : فعل من أفعاله ، وهى على وجهين : « صفة ذات » و « صفة فعل » : فأما صفة الذات ؛ فهى : أن الله تعالى لم يزل مريداً لجميع أفعاله ، ولجميع الطاعات من عباده ؛ فإنه حكيم ؛ ولا يجوز أن يعلم الحكيم صلاحاً وخيراً ، ولا يريده . وأما « صفة الفعل » ؛ فإن أراد بها فعل نفسه فى حال إحداثه ؛ فهى : خلق[ه] له ، وهى قبل الخلق ؛ لأن ما به يكون الشيء لا يجوز أن يكون معه ، وإن أراد بها فعل عباده ؛ فهى : الأمر به .

الخامسة : قال إن عند الله تعالى « لطفا » لو أتى به ، لآمن جميع من فى الأرض إيمانا يستحقون عليه الثواب ؛ استحقاقهم لو آمنوا من غير وجوده ، وأكثر منه ؛ وليس على الله تعالى أن يفعل ذلك بعباده . ولا يجب عليه رعاية الأصلح ؛ لأنه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح ؛ فما من « أصلح » إلا وفوقه « أصلح » ، وإنما عليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ، ويزيح العلل بالدعوة والرسالة . و « المفكر » قبل ورود السمع ، يعلم البارى تعالى بالنظر والاستدلال وإذا كان مختاراً فى فعله فيستغنى عن « الخاطرين » ؛ لأن الخاطرين لا يكونان

من قبل الله تعالى ، وإنما هما من قبل الشيطان ، و « المفكر » الأول لم يتقدمه شيطان يخطر الشك بباله ، ولو تقدم ، فالكلام فى الشيطان كالكلام فيه .

السادسة : قال : من تاب عن كبيرة ثم راجعها عاد استحقاقه العقوبة الأولى ؛ فإنه قبل توبته بشرط أن لا يعود .

٦ — المُعَمَّرِيَّة

أصحاب « معمر بن عباد السلمى » ، وهو من أعظم « القدرية » فرية : فى تدقيق القول بنفى الصفات ، ونفى القدر خيره وشره من الله تعالى ، والتكفير والتضليل على ذلك. وانفرد عن أصحابه بمسائل :

منها : أنه قال : إن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير «الأجسام» ؛ فأما « الأعراض » فإنها من اختراعات « الأجسام » : إما طبعاً ؛ كالنار التى تحدث الإحراق ، والشمس الحرارة ، والقمر التلون ؛ وإما اختياراً ؛ كالحيوان يحدث : الحركة ، والسكون ، والاجتماع ، والافتراق . ومن العجب أن حدوث الجسم وفناءه عنده « عرضان » ؛ فكيف يقول : إنها من فعل الأجسام ؟ ، وإذا لم يحدث البارى تعالى « عرضاً » فلم يحدث الجسم وفناءه ؟ فإن الحدوث « عرض » ؛ فيلزمه أن لا يكون لله تعالى فعل أصلا . ثم ألزم : أن كلام البارى تعالى : إما « عرض »، أو « جسم » . فإن قال : هو « عرض » ، فقد أحدثه البارى تعالى ؛ فإن المتكلم على أصله هو من فعل الكلام ، أو يلزمه : أن لا يكون لله تعالى كلام هو « عرض »؛ وإن قال : هو « جسم » ؛ فقد أبطل قوله : إنه أحدثه فى محل ؛ فإن الجسم لا يقوم بالجسم ؛ فإذا لم يقل هو بإثبات الصفات الأزلية ، ولا قال بخلق الأعراض ؛ فلا يكون لله تعالى كلام يتكلم به على مقتضى مذهبه. وإذا لم يكن له كلام لم يكن آمراً ناهياً ، وإذا لم يكن أمر ونهى لم تكن شريعة أصلا ، فأدى مذهبه إلى خزى عظيم.

ومنها : أنه قال : إن « الأعراض» لا تتناهى فى كل نوع . وقال : كل «عرض»

قام بمحل ، فإنما يقوم به لمعنى أوجب القيام ؛ وذلك يؤدى إلى « التسلسل » . وعن هذه المسألة سمى هو وأصحابه : « أصحاب المعانى » . وزاد على ذلك ؛ فقال : « الحركة » إنما خالفت « السكون » لا بذاتها ؛ بل بمعنى أوجب المخالفة ؛ وكذلك : مغايرة المثل المثل ،ومماثلته، وتضاد الضد الضد ؛ كل ذلك عنده بمعنى .

ومنها : ما حكى « الكعبى » عنه : أن « الإرادة» من الله تعالى للشيء غير الله ، وغير خلقه للشيء ، وغير : الأمر ، والأخبار ، والحكم ؛ فأشار إلى أمر مجهول لا يعرف . وقال : ليس للإنسان فعل سوى « الإرادة » : مباشرة كانت ، أو توليداً ؛ وأفعاله التكليفية : من القيام، والقعود ، والحركة ،والسكون ؛ فى الخير والشر . . كلها مستندة إلى إرادته ، لا على طريق المباشرة ، ولا على طريق « التوليد » ؛ وهذا عجب ، غير أنه إنما بناه على مذهبه فى حقيقة الإنسان . وعنده : الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد ؛ وهو : عالم ، قادر ، مختار ، حكيم ، ليس بمتحرك ، ولا ساكن ، ولا متكون ، ولا متمكن ، ولا يرى ، ولا يمس ، ولا يحس ، ولا يجس ، ولا يحل موضعاً دون موضع ، ولا يحويه مكان ، ولايحصره زمان ؛ لكنه مدبر للجسد ، وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرف. وإنما أخذ هذا القول من « الفلاسفة » ؛ حيث قضوا بإثبات النفس الإنسانية أمراً ما ؛ هو جوهر قائم بنفسه : لا متحيز ، ولا متمكن ؛ وأثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية ، مثل العقول المفارقة . ثم لما كان ميل « معمر بن عباد » إلى مذهب « الفلاسفة » ميز بين أفعال النفس التى سماها « إنساناً » ، وبين القالب الذى هو جسده ؛ فقال : فعل النفس هو « الإرادة » فحسب ، والنفس إنسان ؛ ففعل الإنسان هو « الإرادة » ، وما سوى ذلك : من الحركات ، والسكنات ، والاعتمادات ــ فهى من فعل الجسد .

ومنها : أنه يحكى عنه : أنه كان ينكر القول : بأن الله تعالى « قديم » لأن « قديم » أخذ من قدم يقدم فهو « قديم » ؛ وهو فعل ، كقولك : أخذ منه ما قدم وما حدث . وقال أيضاً : هو يشعر بالتقادم الزمانى ، ووجود البارى تعالى ليس

بزمانى . ويحكى عنه أيضاً : أنه قال : الخلق غير المخلوق ، والإحداث غير المحدث. وحكى « جعفر بن حرب » عنه أنه قال : إن الله تعالى محال أن يعلم نفسه ، لأنه يؤدى إلى ألا يكون العالم والمعلوم واحداً ، ومحال أن يعلم غيره ؛ كما يقال : محال أن يقدر على الموجود من حيث هو موجود . ولعل هذا النقل فيه خلل ؛ فإن عاقلا ما ، لا يتكلم بمثل هذا الكلام الغير المعقول .

لعمرى ! لما كان الرجل يميل إلى « الفلاسفة » ؛ ومن مذهبهم : أنه ليس « علم » البارى تعالى علماً انفعالياً ، أى تابعاً للمعلوم ، بل علمه علم فعلى ؛ فهو من حيث هو فاعل « عالم » ، وعلمه هو الذى أوجب الفعل ، وإنما يتعلق بالموجود حال حدوثه لامحالة ، ولا يجوز تعلقه بالمعدوم على استمرار عدمه وأنه «علم» و « عقل » وكونه : عقلا ، وعاقلا ، ومعقولا ، شىء واحد ؛ فقال « ابن عباد » : لا يقال : يعلم نفسه ؛ لأنه يؤدى إلى تمايز بين العالم والمعلوم ، ولا يعلم غيره ؛ لأنه يؤدى إلى كون « علمه » من غيره يحصل . فإما أن لا يصح النقل ، وإما أن يحمل على مثل هذا المحمل . ولسنا من رجال « ابن عباد » فنطلب لكلامه وجهاً .

٧ — المـــرْدارِيَّة

أصحاب « عيسى بن صبيح » المكنى « بأبى موسى » ، الملقب « بالمردار » . وقد تلمذ « لبشر بن المعتمر » ، وأخذ العلم منه ، وتزهد ؛ ويسمى راهب المعتزلة . وإنما انفرد عن أصحابه بمسائل :

الأولى منها : قوله فى « القدر » : إن الله تعالى يقدر على أن يكذب ويظلم ، ولو كذب وظلم كان إلها كاذبا ظالماً ؛ تعالى الله عن قوله .

والثانية : قوله فى «التولد » : مثل قول أستاذه ، وزاد عليه : بأن جوز وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل « التولد » .

الثالثة : قوله فى « القرآن » إن الناس قادرون على مثل القرآن : فصاحة ،

ونظما ، وبلاغة وهو الذى بالغ فى القول بخلق القرآن ، وكفر من قال بقدمه ؛ بأنه قد أثبت قديمين . وكفر أيضا من لابس السلطان ؛ وزعم أنه لا يرث ولا يورث ، وكفر أيضا من قال : إن أعمال العباد مخلوقة لله تعالى ، ومن قال : إنه يرى بالأبصار ، وغلا فى التكفير حتى قال : هم كافرون فى قولهم : لا إله إلا الله . وقد سأله « إبراهيم بن السندى » مرة عن أهل الأرض جميعاً ، فكفرهم ؛ فأقبل عليه « إبراهيم » ، وقال : الجنة التى عرضها السموات والأرض ، لا يدخلها إلا أنت ، وثلاثة وافقوك ؟ ! فخزى ، ولم يحر جواباً . وقد تلمذ له أيضا : « الجعفران » ، و « أبو زفر » ، و « محمد بن سويد » . وصحب : « أبو جعفر محمد ابن عبد الله الإسكافى » و « عيسى ابن الهيثم » : « جعفرَ بن حرب الأشج » . وحكى « الكعبى » عن « الجعفرين » أنهما قالا : إن الله تعالى خلق القرآن فى «اللوح المحفوظ » ، ولا يجوز أن ينقل ؛ إذ يستحيل أن يكون الشىء الواحد فى مكانين فى حالة واحدة ، وما نقرؤه فهو حكاية عن المكتوب الأول فى اللوح المحفوظ ؛ وذلك فعلنا وخلقنا .

قال : وهو الذى اختاره من الأقوال المختلفة فى القرآن .

وقالا فى تحسين العقل وتقبيحه : إن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع ؛ وعليه أن يعلم أنه إن قصر ، ولم يعرفه ، ولم يشكره : عاقبه عقوبة دائمة ؛ فأثبتا [ـا] التخليد واجباً بالعقل .

٨ — الثُّمَامِيَّة

أصحاب « ثمامة بن أشرس النميرى » ؛ كان جامعاً بين سخافة الدين ، وخلاعة النفس ، مع اعتقاده بأن « الفاسق » يخلد فى النار إذا مات على فسقه من غير توبة ، وهو فى حال حياته فى منزلة بين المنزلتين . وانفرد عن أصحابه بمسائل :

منها : قوله : إن « الأفعال المتولدة » لا فاعل لها ؛ إذ لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها ، حتى يلزمه أن يضيف الفعل إلى ميت ؛ مثل ما إذا فعل السبب ومات ووجد المتولد بعده . ولم يمكنه إضافتها إلى الله تعالى ؛ لأنه يؤدى إلى فعل القبيح ، وذلك محال . فتحير فيه ، وقال : المتولدات أفعال لا فاعل لها .

ومنها : قوله فى « الكفار » و « المشركين » و « المجوس » و « اليهود » و « النصارى » و « الزنادقة » و « الدهرية » : إنهم يصيرون فى القيامة ترابا ؛ وكذلك قوله فى البهائم ، والطيور ، وأطفال المؤمنين .

ومنها : قوله : « الاستطاعة » هى السلامة وصحة الجوارح ، وتخليتها من الآفات ؛ وهى قبل الفعل .

ومنها : قوله : إن « المعرفة » متولدة من « النظر » وهو فعل لا فاعل له كسائر « المتولدات » .

ومنها : قوله فى « تحسين العقل وتقبيحه » وإيجاب المعرفة قبل ورود « السمع » : مثل قول أصحابه ؛ غير أنه زاد عليهم ؛ فقال : من « الكفار » من لا يعلم خالقه ، وهو معذور . وقال : إن « المعارف » كلها ضرورية وإن من لم يضطر إلى معرفة الله سبحانه وتعالى ، فليس هو مأموراً بها ، وإنما خلق للعبرة والسخرة ؛ كسائر الحيوان .

ومنها : قوله : لا فعل للإنسان إلا « الإرادة » ، وما عداها فهو حدث لا محدث له . وحكى ابن « الراوندى » عنه أنه قال : « العالم » فعل الله تعالى بطباعه ، ولعله أراد بذلك ما تريده « الفلاسفة » : من « الإيجاب » بالذات ، دون « الإيجاد » على مقتضى « الإرادة » ؛ لكن يلزمه على اعتقاده ذلك ما لزم « الفلاسفة » من القول بقدم العالم ؛ إذ « الموجب » لا ينفك عن « الموجب » . وكان « ثمامة » فى أيام « المأمون » ، وكان عنده بمكان .

٩ — الهِشَامِيَّة

أصحاب « هشام بن عمرو الفوطى » . ومبالغته فى القدر أشد وأكثر من مبالغة أصحابه . وكان يمتنع من إطلاق « إضافات » أفعال إلى البارى تعالى ، وإن ورد بها التنزيل .

منها قوله : إن الله لا يؤلف بين قلوب المؤمنين بل هم المؤتلفون باختيارهم ؛ وقد ورد فى التنزيل : « ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم » .

ومنها قوله : إن الله لا يحبب الإيمان إلى المؤمنين ، ولا يزينه فى قلوبهم ؛ وقد قال تعالى : « حبب إليكم الإيمان وزينه فى قلوبكم » . ومبالغته فى نفى « إضافات » : « الطبع » و « الختم » و « السد » ، وأمثالها ـ أشد وأصعب ؛ وقد ورد بجميعها التنزيل ؛ قال الله تعالى : « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم » ، وقال : « بل طبع الله عليها بكفرهم » ، وقال : « وجعلنا من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً » . وليت شعرى ! مايعتقده الرجل ؟ : إنكار ألفاظ التنزيل ، وكونها وحياً من الله تعالى ؟ فيكون تصريحاً بالكفر ! أو إنكار ظواهرها من نسبتها إلى البارى تعالى ، ووجوب تأويلها ؟ وذلك عين مذهب أصحابه ؟ .

ومن بدعه فى الدلالة على « البارى » تعالى ، قوله : إن « الأعراض » لا تدل على كونه خالقاً ، ولا تصلح « الأعراض » دلالات ؛ بل « الأجسام » تدل على كونه خالقاً . وهذا أيضا عجب .

ومن بدعه فى « الإمامة » ، قوله : إنها لا تنعقد فى أيام الفتنة واختلاف الناس ، وإنما يجوز عقدها فى حال الاتفاق والسلامة . وكذلك أبو « بكر الأصم » من أصحابه كان يقول : الإمامة لا تنعقـــد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم . وإنما أراد بذلك الطعن فى إمامة « على » ـ رضى الله عنه إذ كانت « البيعة » فى أيا الفتنة ، من غير اتفاق من جميع الصحابة ؛ إذ بقى فى كل طرف طائفة على خلافه .

ومن بدعه : أن « الجنة » و « النــار » ليستا مخلوقتين الآن ؛ إذ لا فائدة

فى وجودهما وهما جميعا خاليتان ممن ينتفع ويتضرر بهما ، وبقيت هذه المسألة منه اعتقاداً « للمعتزلة » . وكان يقول « بالموافاة » ، وأن الإيمان هو الذى يوافى الموت . وقال : من أطاع الله جميع عمره ، وقد علم الله أنه يأتى بما يحبط أعماله ، ولو بكبيرة لم يكن مستحقاً للوعد ؛ وكذلك على العكس. وصاحبه «عباد » من المعتزلة وكان يمتنع من إطلاق القول بأن الله تعالى خلق « الكافر » ؛ لأن « الكافر » : كفر ، وإنسان ؛ والله تعالى لا يخلق « الكفر » . وقال : « النبوة » جزاء على عمل ، وإنها باقية ما بقيت الدنيا . وحكى « الأشعرى » عن « عباد » أنه زعم : أنه لا يقال : إن الله تعالى لم يزل قائلا ، ولا غير قائل . ووافقه « الإسكافى » على ذلك . قالا : ولا يسمى « متكلماً » . وكان « الفوطى » يقول : إن « الأشياء » قبل « كونها » : « معدومة » ، وليست أشياء ، وهى بعد أن تعدم عن وجود تسمى « أشياء » . ولهذا المعنى كان يمنع القول : بأن الله تعالى قد كان لم يزل « عالماً » بالأشياء قبل « كونها » ؛ فإنها لا تسمى « أشياء » . قال : وكان يجوز « القتل » « والغيلة » على المخالفين لمذهبه ، وأخذ أموالهم غصباً وسرقة ؛ لاعتقاده كفرهم ، واستباحة دمائهم وأموالهم .

١٠ — الجَاحِظِيَّة

أصحاب « عمرو بن بحر » أبى عثمان « الجاحظ » . كان من فضلاء المعتزلة ، والمصنفين لهم ؛ وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة ، وخلط وروج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة ، وحسن براعته اللطيفة . وكان فى أيام « المعتصم » و « المتوكل » . وانفرد عن أصحابه بمسائل :

منها : قوله : إن « المعارف » كلها ضرورية طباع ، وليس شىء من ذلك من أفعال العباد ، وليس [للعبد] « كسب » سوى « الإرادة » وتحصل أفعاله منه « طباعاً » ؛ كما قال « ثمامة » . ونقل عنه أيضاً : أنه أنكر أصل « الإرادة »

وكونها جنسا من « الأعراض » ؛ فقال : إذا انتفى السهو عن الفاعل ، وكان عالما بما يفعله ، فهو « المريد » على التحقيق ، وأما « الإرادة » المتعلقة بفعل الغير ، فهو ميل النفس إليه . وزاد على ذلك بإثبات « الطبائع » للأجسام ، كما قال « الطبيعيون » من « الفلاسفة » ، وأثبت لها أفعالا مخصوصة بها . وقال باستحالة عدم الجواهر ؛ فالأعراض تتبدل ، والجواهر لا يجوز أن تفنى .

ومنها : قوله فى « أهل النار » : إنهم لا يخلدون فيها عذابا ، بل يصيرون إلى طبيعة « النار » . وكان يقول : « النار » تجذب أهلها إلى نفسها ، من غير أن يدخل أحد فيها . ومذهبه : مذهب « الفلاسفة » فى نفى « الصفات » ، وفى إثبات « القدر » خيره وشره من العبد : مذهب « المعتزلة » . وحكى «الكعبى» عنه أنه قال : يوصف « البارى » تعالى بأنه « مريد » ؛ بمعنى أنه لا يصح عليه « السهو » فى أفعاله ، ولا « الجهل » ولا يجوز أن يغلب ويقهر .

وقال : إن الخلق كلهم من العقلاء عالمون بأن الله تعالى خالقهم ، وعارفون بأنهم محتاجون إلى النبى ؛ وهم محجوجون بمعرفتهم . ثم هم صنفان : عالم بالتوحيد ، وجاهل به ؛ فالجاهل معذور ، والعالم محجوج . ومن انتحل دين الإسلام ؛ فإن اعتقد أن الله تعالى ليس بجسم ولا صورة ولا يرى بالأبصار ، وهو عدل لا يجور ولا يريد المعاصى ، وبعد الاعتقاد واليقين أقر بذلك كله ؛ فهو « مسلم » حقاً . وإن عرف ذلك كله ، ثم جحده وأنكره وقال « بالتشبيه » و « الجبر » ؛ فهو « مشرك كافر » حقاً . وإن لم ينظر فى شىء من ذلك كله ، واعتقد أن الله تعالى ربه ، وأن محمداً رسول الله ؛ فهو « مؤمن » لالوم عليه ، ولا تكليف عليه غير ذلك .

وحكى « ابن الراوندى » عنه أنه قال : إن للقرآن جسداً يجوز أن يقلب مرة رجلا ومرة حيواناً ؛ وهذا مثل ما يحكى عن « أبى بكر الأصم » أنه زعم : أن القرآن جسم مخلوق . وأنكر « الأعراض » أصلا ، وأنكر « صفات » البارى تعالى . ومذهب « الجاحظ » هو بعينه مذهب الفلاسفة ؛ إلا أن الميل منه ومن أصحابه إلى الطبيعيين منهم ، أكثر منه إلى الإلهيين .

١١ — الخَيَّاطِيَّة والكَعْبِيَّة

أصحاب « أبى الحسين ابن أبى عمرو الخياط » أستاذ « أبى القاسم بن محمد الكعبى » ، وهما من « معتزلة بغداد » على مذهب واحد ، إلا أن « الخياط » غالى فى إثبات « المعدوم » شيئاً ؛ وقال : « الشىء » ما يعلم ويخبر عنه ، و«الجوهر» جوهر فى العدم ، و «العرض» عرض فى العدم ، وكذلك أطلق جميع أسماء الأجناس والأصناف ، حتى قال : السواد سواد فى العـــدم ؛ فلم يبق إلا « صفة الوجود » أو الصفات التى تلزم الوجود والحدوث ، وأطلق على « المعدوم » لفظ « الثبوت » ، وقال فى نفى الصفات عن « البارى » مثل ما قاله أصحابه ؛ وكذا القول فى : القدر ، والسمع ، والعقل . وانفرد « الكعبى » عن أستاذه بمسائل :

منها : قوله : إن « إرادة البارى » تعالى ليست صفة قائمة بذاته ، ولا هو مريد لذاته ، ولا إرادته حادثة فى محل أو لا فى محل ؛ بل إذا أطلق عليه أنه مريد فمعناه أنه : عالم ، قادر ، غير مكره فى فعله ، ولا كاره . ثم إذا قيل : هو « مريد » لأفعاله ، فالمراد به أنه : خالق لها على وفق علمه ، وإذا قيل : هو « مريد » لأفعال عباده ؛ فالمراد به : أنه آمر بها ، راض عنها . وقوله فى كونه « سميعاً » « بصيراً » راجع إلى ذلك أيضا ؛ فهو « سميع » بمعنى أنه : عالم بالمسموعات ، و « بصير » بمعنى أنه : عالم بالمبصرات . وقوله فى « الرؤية » ، كقول أصحابه : نفياً ، وإحالة ؛ غير أن أصحابه قالوا : يرى البارى تعالى ذاته ، ويرى المرئيات ؛ وكونه مدركا لذلك زائد على كونه عالماً . وقد أنكر « الكعبى » ذلك ؛ قال : معنى قولنا : يرى ذاته ، ويرى المرئيات : أنه عالم بها فقط .

١٢ — الجُبَّائِيَّة والبَهْشَمِيَّة

أصحاب أبى على « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » وابنه « أبى هاشم عبد السلام » وهما من « معتزلة البصرة » . انفردا عن أصحابهما بمسائل ، وانفرد أحدهما

عن صاحبه بمسائل أما المسائل التى انفردا بها عن أصحابهما :

فمنها : أنهما أثبتا « إرادات » حادثة لا فى محل ؛ يكون البارى تعالى بها موصوفاً مريداً، وتعظيما لا فى محل ؛ إذا أراد أن يعظم ذاته ، وفناء لا فى محل ؛ إذا أراد أن يفنى العالم . وأخص أوصاف هذه « الصفات » يرجع إليه ؛ من حيث إنه تعالى أيضاً لا فى محل . وإثبات موجودات هى « أعراض » أو فى حكم « الأعراض » لا محل لها ؛ كإثبات موجودات هى « جواهر » أو فى حكم « الجواهر » لا مكان لها ، وذلك قريب من مذهب « الفلاسفة » ؛ حيث أثبتوا « عقلا » هو جوهر لا فى محل ولا فى مكان ، وكذلك « النفس الكلية » و « العقول المفارقة » .

ومنها : أنهما حكما بكونه تعالى « متكلماً » بكلام يخلقه فى محل ، وحقيقة « الكلام » عندهما : أصوات مقطعة ، وحروف منظومة ؛ والمتكلم من فعل « الكلام » لا من قام به الكلام . إلا أن « الجبائى » خالف أصحابه خصوصا بقوله : يحدث الله تعالى عند قراءة كل قارىء كلاماً لنفسه فى محل القراءة ؛ وذلك حين ألزم : أن الذى يقرؤه القارىء ليس بكلام الله ، والمسموع منه ليس من كلام الله ؛ فالتزم هذا المحال : من إثبات أمر غير معقول ولا مسموع ، وهو إثبات كلامين فى محل واحد .

واتفقا على : نفى « رؤية الله » تعالى بالأبصار فى دار القرار ، وعلى القول بإثبات الفعل للعبد خلقا وإبداعاً ، وإضافة الخير والشر والطاعة والمعصية إليه استقلالا واستبداداً ، وأن « الاستطاعة » قبل الفعل ؛ وهى : قدرة زائدة على سلامة « البنية » وصحة الجوارح ، وأثبتا « البنية » شرطاً فى قيام المعانى التى يشترط فى ثبوتها الحياة ، واتفقا على أن « المعرفة » وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية ، وأثبتا « شريعة » عقلية ؛ وردا « الشريعة النبوية » إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التى لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدى إليها فكر ، وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصى ؛ إلا أن

التأقيت والتخليد فيه يعرف « بالسمع » . و « الإيمان » عندهما اسم مدح ؛ وهو عبارة عن خصال الخير التي إذا اجتمعت في شخص سمى بها : « مؤمنا » ، ومن ارتكب « كبيرة » فهو في الحال يسمى فاسقاً : لا مؤمنا ، ولا كافرا ، وإن لم يتب ومات عليها ؛ فهو مخلد في « النار » . واتفقا على أن الله تعالى لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه إذا فعل بهم أتوا « بالطاعة » و « التوبة » ؛ من « الصلاح » و « الأصلح » و « اللطف » ؛ لأنه : قادر ، عالم ، جواد ، حكيم : لا يضره الإعطاء ، ولا ينقص من خزائنه المنح ، ولا يزيد في ملكه الادخار . وليس « الأصلح » هو « الألذ » ؛ بل هو : الأعود في العاقبة ، والأصوب في العاجلة ؛ وإن كان ذلك مؤلما مكروها ؛ وذلك : « كالحجامة » و « الفصد » وشرب الأدوية ، ولايقال : إنه تعالى يقدر على شيء هو أصلح مما فعله بعبده . والتكاليف كلها « ألطاف » ، وبعثة الأنبياء ؛ وشرع الشرائع ؛ وتمهيد الأحكام ؛ والتنبيه على الطريق الأصوب . . . كلها « ألطاف » .

ومما تخالفا فيه : أما في صفات « الباري » تعالى ؛ فقال « الجبائي » : الباري تعالى « عالم » لذاته ، قادر » « حي » . . . لذاته ، ومعنى قوله « لذاته » أي لا يقتضي كونه عالماً « صفة » هي : « علم » أو « حال » توجب كونه « عالماً » . وعند « أبي هاشم » : هو « عالم » لذاته بمعنى أنه « ذو حالة » هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً ، وإنما تعلم « الصفة » على « الذات » لا بانفرادها ، فأثبت « أحوالا » هي صفات : لا موجودة ولا معدومة ، ولا معلومة ولا مجهولة ؛ أي : هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع « الذات » . قال والعقل يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً وبين معرفته على صفة ؛ فليس من عرف « الذات » عرف كونه « عالماً » ، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزاً قابلا « للعرض » . ولاشك أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية وافتراقها في قضية ، وبالضرورة يعلم أن ما اشتركت فيه غير ما افترقت به ، وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل ، وهي لا ترجع إلى الذات ولا إلى « أعراض » وراء « الذات »؛

فإنه يؤدى إلى قيام العرض بالعرض؛ فتعين بالضرورة أنها « أحوال » ، فكون العالم « عالماً » « حال » هى « صفة » وراء كونه « ذاتا » ؛ أى المفهوم منها غير المفهوم من « الذات » ؛ وكذلك كونه : قادراً ، حيا . . . ثم أثبت للبارى تعالى « حالة » أخرى أوجبت تلك « الأحوال » . وخالفه والده وسائر منكرى الأحوال فى ذلك ، وردوا الاشتراك والافتراق إلى الألفاظ وأسماء الأجناس ؛ وقالوا : أليست الأحوال تشترك فى كونها أحوالا ، وتفترق فى خصائص ؟ كذلك نقول فى الصفات ؛ وإلا فيؤدى إلى إثبات الحال للحال ، ويفضى إلى « التسلسل » . . . بل هى راجعة إما إلى مجرد الألفاظ ؛ إذ وضعت فى الأصل على وجه يشترك فيها الكثير لا أن مفهومها معنى أو صفة ثابتة فى الذات على وجه يشمل أشياء ويشترك فيها الكثير ؛ فإن ذلك مستحيل . أو يرجع ذلك إلى « وجوه » واعتبارات عقلية ، هى المفهومة من قضايا الاشتراك والافتراق ، وتلك « الوجوه » : كالنسب ، والإضافات ، والقرب ، والبعد ، وغير ذلك ؛ مما لا يعد صفات بالاتفاق . وهـذا هو اختيار « أبى الحسين البصرى » و « أبى الحسن الأشعرى » . ورتبوا على هذه المسألة : مسألة أن « المعدوم » شىء ، فمن يثبت كونه شيئا ، كما نقلنا عن جماعة من المعتزلة ، فلا يبقى من صفات الثبوت إلا كونه موجودا ؛ فعلى ذلك لا يثبت للقدرة فى إيجادها أثرا ما سوى الوجود . والوجود على مذهب « نفاة الأحوال » لا يرجع إلا إلى اللفظ المجرد ، وعلى مذهب « مثبتى الأحوال » هو حالة لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، وهذا كما ترى من التناقض والاستحالة ومن « نفاة الأحوال » من يثبته شيئا ، ولا يسميه بصفات الأجناس . وعند « الجبائى » : أخص وصف البارى تعالى هو « القدم » ، والاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فى الأعم . وليت شعرى ! كيف يمكنه إثبات : الاشتراك ، الافتراق ، والعموم والخصوص — حقيقة ؛ وهو من نفاة الأحوال ؟ فأما على مذهب « أبى هاشم » فلعمرى هو مطرد ؛ غير أن القدم » إذا بحث عن حقيقته رجع إلى نفى الأولية ؛ و « النفى » يستحيل أن يكون أخص وصف البارى .

واختلفا فى كونه « سميعا بصيراً » ؛ فقال « الجبائى » : معنى كونه سميعا بصيراً : أنه حى لا آفة به .

وخالفه « ابنه » وسائر أصحابه : أما « ابنه » فصار إلى أن كونه سميعا « حالة » ، وكونه بصيراً « حالة » ، وكونه بصيراً « حالة » سوى كونه عالما ؛ لاختلاف : القضيتين ، والمفهومين ، والمتعلقين ، والأثرين . وقال غيره من أصحابه : معناه كونه مدركاً للبصرات ، مدركا للمسموعات . واختلفا أيضا فى بعض مسائل « اللطف » ؛ فقال « الجبائى » فيمن يعلم البارى تعالى من حاله أنه لو آمن مع « اللطف » لكان ثوابه أقل لقلة مشقته ، ولو آمن بلا لطف لكان ثوابه أكثر لكثرة مشقته : إنه لا يحسن منه أن يكلفه إلا مع « اللطف » ويسوى بينه وبين من المعلوم من حاله أنه لا يفعل الطاعة على كل وجه إلا مع « اللطف » ؛ ويقول : إذ لو كلفه مع عدم اللطف لوجب أن يكون مستفسداً حاله ، غير مزيح لعلته . ويخالفه « أبو هاشم » فى بعض المواضع فى هذه المسألة ؛ قال : يحسن منه تعالى أن يكلفه الإيمان على أشق الوجهين ؛ بلا لطف . واختلفا فى فعل الألم للعوض ؛ فقال « الجبائى » : يجوز ذلك ابتداء لأجل العوض ؛ وعليه بنى آلام الأطفال . وقال « ابنه » : إنما يحسن ذلك بشرط « العوض » والاعتبار جميعا . وتفصيل مذهب « الجبائى » فى « الأعواض » على وجهين : أحدهما أنه يقول : يجوز التفضل بمثل الأعواض ؛ غير أنه تعالى علم أنه لا ينفعه « عوض » إلا على ألم متقدم . والوجه الثانى : أنه إنما يحسن ذلك ؛ لأن العوض مستحق ، والتفضل غير مستحق . والثواب عندهم ينفصل عن التفضل بأمرين : أحدهما : تعظيم وإجلال للثاب يقترن بالنعيم ، والثانى : قدر زائد على التفضل ؛ فلم يجب إذاً إجراء « العوض » مجرى الثواب ؛ لأنه لا يتميز عن التفضل بزيادة مقدار ولا بزيادة صفة . وقال « ابنه » : يحسن الابتداء بمثل « العوض » تفضلا ، والعوض منقطع غير دائم . وقال « الجبائى » : يجوز أن يقع « الانتصاف » من الله تعالى للمظلوم من الظالم بأعواض يتفضل بها عليه ؛

إذا لم يكن للظالم على الله عوض لشيء ضره به .

وزعم « أبو هاشم » : أن التفضل لا يقع به « انتصاف » ؛ لأن التفضل ليس يجب عليه فعله . وقال « الجبائى » « وابنه »: لا يجب على الله شيء لعباده فى الدنيا إذا لم يكلفهم عقلا وشرعا ؛ فأما إذا كلفهم : فعل الواجب فى عقولهم ، واجتناب القبائح ، وخلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن ، وركب فيهم الأخلاق الذميمة ؛ فإنه يجب عليه عند هذا التكليف إكمال العقل ، ونصب الأدلة ، والقدرة ، والاستطاعة ، وتهيئة الآلة ؛ بحيث يكون مزيحا لعللهم فيما أمرهم ، ويجب عليه أن يفعل بهم : أدعى الأمور إلى فعل ما كلفهم به ، وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبيح الذى نهاهم عنه . ولهم فى مسائل هذا الباب خبط طويل .

* * *

وأما كلام جميع المعتزلة البغداديين فى النبوة والإمامة فيخالف كلام البصريين ؛ فإن من شيوخهم من يميل إلى « الروافض » ، ومنهم من يميل إلى « الخوارج » .

و « الجبائى » و « أبو هاشم » قد وافقا « أهل السنة » فى الإمامة ، وأنها بالاختيار ، وأن الصحابة مترتبون فى الفضل ترتبهم فى الإمامة ؛ غير أنهم ينكرون الكرامات أصلا للأولياء : من الصحابة ، وغيرهم . ويبالغون فى عصمة الأنبياء عليهم السلام عن الذنوب : كبائرها ، وصغائرها ، حتى منع « الجبائى » القصد إلى الذنب ؛ إلا على تأويل . والمتأخرون من المعتزلة مثل القاضى « عبد الجبار » وغيره انتهجوا طريقة « أبى هاشم » . وخالفه فى ذلك « أبو الحسين البصرى » ، وتصفح أدلة الشيوخ ، واعترض على ذلك بالتزييف والإبطال وانفرد عنهم بمسائل : منها نفى الحال ، ومنها نفى المعدوم شيئاً ، ومنها نفى الألوان أعراضا ، ومنها قوله : إن الموجودات تتمايز بأعيانها ؛ وذلك من توابع نفى الحال ، ومنها رده الصفات كلها إلى كون البارى تعالى : عالماً ، قادراً ، مدركا . وله ميل إلى مذهب « هشام بن الحكم » فى أن الأشياء لا تعلم قبل كونها . والرجل فلسفى المذهب ؛ إلا أنه روج كلامه على المعتزلة فى معرض « الكلام » فراج عليهم ؛ لقلة معرفتهم بمسالك المذاهب .

الباب الثانى : الجَبْرِيّة

١ — الجبر : هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى ، و « الجبرية » أصناف : فالجبرية الخالصة : هى التى لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا ، والجبرية المتوسطة : [هى التى] تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا ؛ فأما من أثبت للقــدرة الحادثة أثراً ما فى الفعل ، وسمى ذلك كسباً ؛ فليس بجبرى .

و « المعتزلة » يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً فى الإبداع والإحداث استقلالا : جبريا ، ويلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها : جبرياً ؛ إذ لم يثبتوا للقدرة الحادثة فيها أثرا . والمصنفون فى المقالات عدوا « النجارية » و « الضرارية » : من « الجبرية » ؛ وكذلك جماعة « الكلابية » : من « الصفاتية » . و « الأشعرية » سموهم تارة « حشوية » وتارة « جبرية » . ونحن سمعنا إقرارهم على أصحابهم من « النجارية » و « الضرارية » فعددناهم من « الجبرية » ، ولم نسمع إقرارهم على غيرهم فعددناهم من « الصفاتية » .

١ — الجَهْمِيَّة

أصحاب « جهم بن صفوان » ، وهو من « الجبرية الخالصة » . ظهرت بدعته « بترمذ » ، وقتله « سالم بن أحوز المازنى » « بمرو » فى آخر ملك بنى أمية : وافق المعتزلة فى نفى الصفات الأزلية ، وزاد عليهم بأشياء :

منها قوله : لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بصفة يوصف بها خلقه ؛ لأن ذلك يقضى تشبيها ؛ فنفى كونه : حيا ، عالما ؛ وأثبت كونه : قادراً ، فاعلا ، خالقا ؛ لأنه لا يوصف شىء من خلقه : بالقدرة ، والفعل ، والخلق .

ومنها إثباته علوما حادثة للبارى تعالى لا فى محل ؛ قال : لا يجوز أن يعلم الشىء

قبل خلقه ؛ لأنه لو علم ثم خلق ! أفبقى علمه على ما كان أم لم يبق ؟ فإن بقى فهو جهل ؛ فإن العلم بأن سيوجد ، غير العلم بأن قد وجد ، وإن لم يبق فقد تغير ؛ والمتغير مخلوق ليس بقديم . ووافق فى هذا مذهب « هشام بن الحكم » كما تقرر ؛ قال : وإذا ثبت حدوث « العلم » فليس يخلو : إما أن يحدث فى ذاته تعالى ؛ وذلك يؤدى إلى التغير فى ذاته ؛ وأن يكون محلا للحوادث ، وإما أن يحدث فى محل ؛ فيكون المحل موصوفا به ؛ لا البارى تعالى . . . فتعين أنه لا محل له ؛ فأثبت علوما حادثة بعدد الموجودات المعلومة .

ومنها قوله فى القدرة الحادثة : إن الإنسان لا يقدر على شىء ، ولا يوصف بالاستطاعة ؛ وإنما هو مجبور فى أفعاله : لا قدرة له ، ولا إرادة ، ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً ، كما تنسب إلى الجمادات ؛ كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيمت السماء وأمطرت ، واهتزت الأرض وأنبتت . . . إلى غير ذلك . والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر ؛ قال : وإذا ثبت الجبر ، فالتكليف أيضاً كان « جبرا » .

ومنها قوله : إن حركات أهل الخلدين تنقطع ، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها وتألم أهل النار بحميمها ، إذ لا تتصور حركات لا تتناهى آخراً ، كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولا ؛ وحمل قوله تعالى: « خالدين فيها » على المبالغة والتأكيد ، دون الحقيقة فى التخليد ؛ كما يقال : خلد الله ملك فلان ، واستشهد على الانقطاع بقوله تعالى : « خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك » ؛ فالآية اشتملت على شريطة واستثناء . والخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء .

ومنها قوله : من أتى « بالمعرفة » ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده ؛ لأن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد ؛ فهو مؤمن . قال : والإيمان لا يتبعض أى لا ينقسم إلى : عقد ، وقول ، وعمل ؛ قال : ولا يتفاضل أهله فيه ؛ فإيمان الأنبياء وإيمان

الأمة على نمط واحد ؛ إذ المعارف لا تتفاضل . وكان السلف كلهم من أشد الرادين عليه . ونسبته إلى التعطيل المحض . وهو أيضا موافق « للمعتزلة » فى : نفى « الرؤية » وإثبات خلق الكلام ، وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود « السمع » .

٢ — النَّجَّارِيَّة

أصحاب « الحسين بن محمد النجار » وأكثر معتزلة « الرى » و [ما] حوالها على مذهبه ، وهم وإن اختلفوا أصنافاً ، إلا أنهم لم يختلفوا فى المسائل التى عددناها أصولا ؛ وهم : « برغوثية » و « زعفرانية » و « مستدركة » ؛ ووافقوا « المعتزلة » فى نفى الصفات : من العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ؛ ووافقوا « الصفاتية » فى خلق الأعمال .

قال « النجار » : البارى تعالى « مريد » لنفسه ، كما هو « عالم » لنفسه ؛ فألزم عموم التعلق ، فالتزم ؛ وقال : هو مريد الخير والشر ، والنفع والضر . وقال أيضاً : معنى « كونه مريدا » أنه غير مستكره ولا مغلوب . وقال : هو خالق أعمال العباد : خيرها وشرها ، حسنها وقبيحها ؛ والعبد مكتسب لها . وأثبت تأثيراً للقدرة الحادثة ، وسمى ذلك كسباً ؛ على حسب ما يثبته « الأشعرى » ، ووافقه أيضاً فى أن الاستطاعة مع الفعل . وأما فى مسألة « الرؤية » ، فأنكر رؤية الله تعالى بالأبصار ، وأحالها ؛ غير أنه قال : يجوز أن يحول الله تعالى القوة التى فى القلب ـ من المعرفة ـ إلى العين ، فيعرف الله تعالى بها ؛ فيكون ذلك رؤية . وقال بحدوث الكلام ؛ لكنه انفرد عن « المعتزلة » بأشياء : منها قوله : إن كلام البارى تعالى إذا قرىء فهو « عرض » ، وإذا كتب فهو « جسم » . ومن العجب أن « الزعفرانية » قالت : « كلام الله » غيره ، وكل ما هو غيره ؛ فهو مخلوق ، ومع ذلك قالت : كل من قال : إن القرآن مخلوق ؛ فهو كافر ، ولعلهم أرادوا بذلك : الاختلاف ؛ وإلا فالتناقض ظاهر . و « المستدركة » منهم زعموا : أن كلامه

غيره ،وهو مخلوق ؛ لـكن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « كلام الله غير مخلوق » ، و « السلف » عن آخرهم أجمعوا على هذه العبارة ؛ فوافقناهم ، وحملنا قولهم « غير مخلوق » أي: على هذا الترتيب والنظم من الحروف والأصوات ؛ بل هو مخلوق على غير هذه الحروف بعينها ؛ وهذه حكاية عنها . وحكى « الـكعبي » عن « النجار » أنه قال : البارى تعالى بكل مكان « ذاتاً » و «وجوداً » لا على معنى « العلم » و « القدرة » ؛ وألزمه محالات على ذلك .

وقال فى « المفـكر » قبل ورود « السمع » مثل ما قالت « المعتزلة » : إنه يجب عليه تحصيل المعرفة بالنظر والاستدلال .

وقال فى « الإيمـــان » إنه عبارة عن « التصديق » ، ومن ارتـكب كبيرة ومات عليها من غير « توبة » عوقب على ذلك ، ويجب أن يخرج من النار ؛ فليس من العدل التسوية بينه وبين « الـكفار » فى الخلود .

و « محمد بن عيسى » الملقب « ببرغوث » و « بشر بن غياث المريسى » و « الحسين النجار » : متقاربون فى المذهب . وكلهم أثبتوا كونه تعالى « مريداً » — لم يزل — لـكل ما علم أنه سيحدث من : خير وشر ، وإيمان وكفر ، وطاعة ومعصية . وعامة « المعتزلة » يأبون ذلك .

٣ — الضِّرَارِيَّة

أصحاب « ضرار بن عمرو » ، و « حفص الفرد » واتفقا : فى « التعطيل » ، وعلى أنهما قالا : البارى تعالى عالم قادر ، على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز . وأثبتا لله سبحانه « ماهية » لا يعلمها إلا هو ؛ وقالا : إن هذه المقالة محكية عن « أبى حنيفة » رحمه الله وجماعة من أصحابه ، وأرادا بذلك : أنه يعلم نفسه شهادة ، لا بدليل ولا خبر ، ونحن نعلمه بدليل وخبر . وأثبتا « حاسة » سادسة للإنسان ، يرى بها البارى تعالى يوم الثواب فى الجنة . وقالا : « أفعال العباد » : مخلوقة للبارى تعالى حقيقة ، والعبد مكتسبها حقيقة ، وجوزا حصول فعل بين فاعلين.

وقالا : يجوز أن يقلب الله تعالى الأعراض أجساما ، والاستطاعةَ والعجزَ بعضَ الجسم وهو جسم ولا محالة ؛ بنفى زمانين . وقالا : « الحجة » بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الإجماع فقط ؛ فما ينقل عنه فى أحكام الدين من طريق أخبار الآحاد ؛ فغير مقبول. ويحكى عن « ضرار » : أنه كان ينكر « حرف » « عبد الله ابن مسعود » و « حرف » « أبى بن كعب » ؛ ويقطع بأن الله تعالى لم ينزله . وقال فى المفكر قبل ورود السمع : إنه لايجب عليه بعقله شىء حتى يأتيه الرسول؛ فيأمره وينهاه ، ولا يجب على الله تعالى شىء بحكم العقل . وزعم « ضرار » أيضاً : أن الإمامة تصلح فى غير قريش ، حتى إذا اجتمع « قرشى » و « نبطى » قدمنا « النبطى » ؛ إذ هو أقل عددا، وأضعف وسيلة ، فيمكننا خلعه إذا خالف الشريعة. و « المعتزلة » وإن جوزوا « الإمامة » فى غير « قريش » ، إلا أنهم لا يجوزون تقديم « النبطى » على « القرشى » .

الباب الثالث : الصفاتية

١ — أعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية : من العلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والجلال ، والإكرام ، والجود ، والإنعام ، والعزة ، والعظمة ؛ ولا يفرقون بين صفات الذات ، وصفات الفعل ؛ بل يسوقون الكلام سوقا واحداً . وكذلك يثبتون صفات خبرية ؛ مثل : اليدين ، والوجه ؛ ولا يؤولون ذلك ؛ إلا أنهم يقولون : هذه الصفات قد وردت فى الشرع ، فنسميها : صفات خبرية . ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون ؛ سمى السلف : صفاتية ، والمعتزلة : معطلة ؛ فبالغ بعض السلف فى إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات ، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها ، وما ورد به الخبر فافترقوا فيه فرقتين ؛ فمنهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك ، ومنهم من توقف فى التأويل ؛ وقال : عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شىء ، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شىء منها ، وقطعنا بذلك ؛ إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه ؛ مثل قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى ومثل قوله : خلقت بيدى ومثل قوله : وجاء ربك إلى غير ذلك ، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه : لا شريك له ، وليس كمثله شىء ؛ وذلك قد أثبتناه يقينا . ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف ؛ فقالوا : لا بد من إجرائها على ظاهرها ، والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف فى الظاهر ؛ فوقعوا فى التشبيه الصرف ، وذلك على خلاف ما أعتقده السلف . ولقد كان التشبيه صرفاً خالصا فى اليهود ، لا فى كلهم ، بل فى القرائين منهم ؛ إذ وجدوا فى التوراة ألفاظا كثيرة تدل على ذلك . ثم الشيعة فى هذه الشريعة وقعوا فى غلو وتقصير : أما الغلو ؛ فتشبيه بعض أئمتهم

بالإله تعالى وتقدس ، وأما التقصير ؛ فتشبيه الإله بواحد من الخلق . ولما ظهرت المعتزلة و المتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو و التقصير ، ووقعت فى الاعتزال ، وتخطت جماعة من السلف إلى التفسير الظاهر ؛ فوقعت فى التشبيه .

وأما السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل ، ولا تهدفوا للتشبيه ؛ فمنهم : مالك ابن أنس رضى الله عنهما ؛ إذ قال : الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . ومثل أحمد بن حنبل رحمه الله ، وسفيان الثورى ، وداود بن على الأصفهانى ، ومن تابعهم .

حتى انتهى الزمان إلى : عبد الله بن سعيد الكلابى ، وأبى العباس القلانسى ، والحارث بن أسد المحاسبى ؛ وهؤلاء كانوا من جملة السلف ؛ إلا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية ، وصنف بعضهم ، ودرس بعض . . . حتى جرى بين أبى الحسن الأشعرى وبين أستاذه مناظرة فى مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما ؛ وانحاز الأشعرى إلى هذه الطائفة ، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة . وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية . ولما كانت «المشبهة» و«الكرامية»: من مثبتى الصفات ؛ عددناهم : فرقتين من جملة «الصفاتية» .

١ — الأَشْعَرِيَّة

أصحاب: أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى، المنتسب إلى أبى موسى الأشعرى رضى الله عنهما . وسمعت من عجيب الاتفاقات أن أباموسى الأشعرى رضى الله عنه كان يقرر عين ما يقرر الأشعرى أبو الحسن فى مذهبه . وقد جرت مناظرة بين عمرو بن العاص وبينه ; فقال عمرو : أين أجد أحداً أحاكم إليه ربى ؟ فقال أبو موسى : أنا ذلك المتحاكم إليه ، فقال عمرو : أوَ يقدّر علىّ شيئا ثم يعذبنى عليه؟

قال : نعم ، قال عمـرو : ولم ؟ قال : لأنه لا يظلمك ؛ فسكت عمرو ولم يحر جوابا .

قال الأشعرى : الإنسان إذا فكر فى خلقته : من أى شىء ابتدأ ، وكيف دار فى أطوار الخلقة طوراً بعد طور حتى وصل إلى كمال الخلقة ، وعرف يقيناً : أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقته ، وينقله من درجة إلى درجة ، ويرقيه من نقص إلى كمال . . . علم بالضرورة أن له : صانعاً ، قادراً ، عالماً ، مريداً ؛ إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة من طبع ؛ لظهور آثار الاختيار فى الفطرة ، وتبين آثار الإحكام والإتقان فى الخلقة ، فله صفات دلت أفعاله عليها ، لا يمكن جحدها ؛ وكما دلت الأفعال على كونه : عالماً ، قادراً ، مريداً . . . دلت على : العلم ، والقدرة ، والإرادة ؛ لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً ، وأيضاً لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم ، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة ، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة ؛ فيحصل بالعلم الإحكام والإتقان ، ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث، ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت ، وقدر دون قدر ، وشكل دون شكل . وهذه الصفات لن يتصور أن يوصف بها الذات إلا وأن يكون الذات حياً بحياة ، للدليل الذى ذكرناه . وألزم منكرى الصفات إلزاما لامحيص لهم عنه ؛ وهو : أنكم وافقتمونا — بقيام الدليل — على كونه عالماً قادراً ؛ فلا يخلو : إما أن يكون المفهومان من الصفتين واحداً ، أو زائداً ؛ فإن كان واحداً ، فيجب أن يعلم بقادريته ، ويقدر بعالميته ، ويكون من علم الذات مطلقاً ، علم كونه عالماً قادرا ، وليس الأمر كذلك ؛ فعلم أن الاعتبارين مختلفان ؛ فلا يخلو : إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد اللفظ ، أو إلى الحال ، أو إلى الصفة . وبطل رجوعه إلى اللفظ المجرد ؛ فإن العقل يقضى باختلاف مفهومين معقولين ، ولو قدر عدم الألفاظ رأساً ما ارتاب العقل فيما تصوره . وبطل رجوعه إلى الحال ؛ فإن إثبات صفة لاتوصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين : الوجودوالعدم ، والإثبات والنفى ؛ وذلك محال . فتعين الرجوع إلى صفة قائمة بالذات ؛ وذلك : مذهبه .

على أن القاضى أبا بكر الباقلانى، من أصحاب الأشعرى، قد ردد قوله فى إثبات الحال و نفيها ، و تقرر رأيه على الإثبات ، ومع ذلك أثبت الصفات معانى قائمة به ؛ لا أحوالا . وقال : الحال الذى أثبته أبو هاشم هو الذى نسميه صفة : خصوصا إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات .

قال أبو الحسن : البارى تعالى : عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر ؛ وله فى البقاء اختلاف رأى .

قال : وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى ، لا يقال : هى هو ، ولا : هى غيره ، ولا : لا هو ، ولا : لاغيره . والدليل على أنه متكلم بكلام قديم ، ومريد بإرادة قديمة : أنه قد قام الدليل على أنه تعالى ملك ، والملك من له الأمر والنهى ، فهو آمر ناه ؛ فلا يخلو : إما أن يكون آمراً بأمر قديم ، أو بأمر محدث ؛ وإن كان محدثا فلا يخلو : إما أن يحدثه فى ذاته ، أو فى محل ، أو لا فى محل . ويستحيل أن يحدثه فى ذاته ؛ لأنه يؤدى إلى أن يكون محلا للحوادث ؛ وذلك محال ، ويستحيل أن يحدثه فى محل ، لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً ، ويستحيل أن يحدثه لا فى محل ؛ لأن ذلك غير معقول ، فتعين أنه : قديم ، قائم به ، صفة له . وكذلك التقسيم فى الإدارة ، والسمع ، والبصر . قال : وعلمه واحد ؛ يتعلق بجميع المعلومات : المستحيل ، والجائز ، والواجب ، والموجود ، والمعدوم . وقدرته واحدة ؛ تتعلق بجميع مايصلح وجوده من الجائزات . وإرادته واحدة ؛ تتعلق بجميع مايقبل الاختصاص . وكلامه واحد هو : أمر ، ونهى ، وخبر ، واستخبار ، ووعد ، ووعيد ؛ وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات فى كلامه ، لا إلى عدد فى نفس الكلام والعبارات . والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلى ، والدلالة مخلوقة محدثة ، والمدلول قديم أزلى . والفرق بين القراءة والمقروء ، والتلاوة والمتلو : كالفرق بين الذكر والمذكور ؛ فالذكر محدث ، والمذكور قديم . وخالف الأشعرى بهذا التدقيق جماعة من الحشوية ؛ إذ أنهم قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة .

والكلام عند الأشعرى : معنى قائم بالنفس سوى العبارة ، والعبارة دلالة عليه من الإنسان ؛ فالمتكلم عنده من قام به الكلام ، وعند المعتزلة من فعل الكلام ؛ غير أن العبارة تسمى كلاما : إما بالمجاز ، وإما باشتراك اللفظ . قال : وإرادته : واحدة ، قديمة ، أزلية ، متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة ، وأفعال عباده ؛ من حيث إنها مخلوقة له ، لا من حيث إنها مكتسبة لهم ؛ فعن هذا قال : أراد الجميع : خيرها ، وشرها ، ونفعها ، وضرها ؛ وكما أراد وعلم ، أراد من العباد ما علم ؛ وأمر القلم حتى كتب فى اللوح المحفوظ ؛ فذلك حكمه ، وقضاؤه ، وقدره ، الذى لا يتغير ولا يتبدل . وخلاف المعلوم : مقدور الجنس ، محال الوقوع .

وتكليف ما لا يطاق جائز على مذهبه ؛ للعلة التى ذكرناها ؛ ولأن الاستطاعة عنده عرض ، والعرض لا يبقى زمانين : ففى حال التكليف لا يكون المكلف قط قادراً ؛ لأن المكلف من يقدر على إحداث ما أمر به . فأما أن يجوز ذلك فى حق من لا قدرة له أصلا على الفعل فمحال ، وإن وجد ذلك منصوصاً عليه فى كتابه . قال : والعبد قادر على أفعاله ؛ إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة ، وبين حركات الاختيار والإرادة . والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة ، متوقفة على اختيار القادر فعن هذا قال : المكتسب ، هو المقدور بالقدرة الحاصلة ، والحاصل تحت القدرة الحادثة .

ثم على أصل أبى الحسن : لا تأثير للقدرة الحادثة فى الإحداث ؛ لأن جهة الحدوث قضية واحدة ، لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض ، فلو أثرت فى قضية الحدوث ، لأثرت فى حدوث كل محدث ؛ حتى تصلح لإحداث : الألوان ، والطعوم ، والروائح ؛ وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام ؛ فيؤدى إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة . غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة ، أو تحتها ، أو معها : الفعل الحاصل ؛ إذا أراده العبد ،

وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسباً ؛ فيكون خلقاً من الله تعالى: إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد : حصولا تحت قدرته .

والقاضي أبو بكر الباقلاني تخطى عن هذا القدر قليلا ؛ فقال : الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد ؛ لكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط ؛ بل ههنا وجوه أخر ، هنّ وراء الحدوث ؛ من كون الجوهر : جوهراً ، متحيزاً ، قابلا للعرض ؛ ومن كون العرض ، عرضاً ، ولوناً ، وسواداً . . . وغير ذلك ، وهذه أحوال عند مثبتي الأحوال . قال : فجهة كون الفعل حاصلا بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة ، ويسمى ذلك : كسباً ، وذلك هو أثر القدرة الحادثة . قال : وإذا جاز على أصل المعتزلة : أن يكون تأثير القدرة أو القادرية القديمة في حال : هو الحدوث والوجود ، أو في وجه من وجوه الفعل ؛ فلم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة في حال : هو صفة للحادث ، أو في وجه من وجوه الفعل ؛ وهو كون الحركة مثلا على هيئة مخصوصة ؟ وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقاً ومن العرض مطلقا ، غير المفهوم من القيام والقعود ، وهما حالتان متمايزتان ؛ فإن كل قيام حركة ، وليس كل حركة قياما . ومن المعلوم : أن الإنسان يفرق فرقاً ضرورياً بين قولنا : أوجد ، وبين قولنا : صلى ، وصام ، وقعد ، وقام . وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد ، فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى ؛ فأثبت القاضي تأثيراً للقدرة الحادثة . وأثرها : هي الحالة الخاصة ؛ وهي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل ، وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب ؛ فإن الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب ، خصوصاً على أصل المعتزلة ؛ فإن جهة الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود ؛ فالموجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولاقبيح . قال : فإذا جاز لكم إثبات صفتين : هما حالتان . جاز لي إثبات حالة :

هى متعلق القدرة الحادثة . ومن قال : هى حالة مجهولة ؛ فبينا بقدر الإمكان جهتها ، وعرفناها إيش هى[١] ، ومثلناها كيف هى.

ثم إن إمام الحرمين « أبا المعالى الجوينى » تخطى عن هذا البيان قليلا ، قال : أما نفى هذه القدرة والاستطاعة ، فمما يأباه العقل والحس ، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه ؛ فهو كنفى القدرة أصلا ، وأما إثبات تأثير فى حالة لا يفعل ؛ [فهو][٢] كنفى « التأثير » خصوصاً والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم ... فلا بد إذاً من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة ، لا على وجه الإحداث والخلق ؛ فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم ، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار ، يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال ؛ فالفعل يستند وجوده إلى القدرة ، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر، تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة ، وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر ... حتى ينتهى إلى مسبب الأسباب ، فهو : الخالق للأسباب ومسبباتها ، المستغنى على الإطلاق ؛ فإن كل سبب — مهما استغنى من وجه — محتاج من وجه ، والبارى تعالى هو الغنى المطلق ، الذى لا حاجة له ولا فقر . وهذا الرأى إنما أخذه من الحكماء الإلهيين ، وأبرزه فى معرض الكلام » . وليس يختص نسبة السبب إلى المسبب — على أصله — بالفعل والقدرة ، بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك حكمه . وحينئذ يلزم القول : بالطبع ، وتأثير الأجسام فى الأجسام إيجاداً ، وتأثير الطبائع فى الطبائع إحداثاً . وليس ذلك مذهب الإسلاميين . كيف ورأى المحققين من الحكماء : أن الجسم لا يؤثر فى إيجاد الجسم ، قالوا : الجسم لا يجوز أن يصدر عن جسم ، ولا عن قوة ما فى جسم ؛ فإن الجسم مركب من مادة وصورة ، فلو أثر لأثر بجهتيه ، أعنى بمادته وصورته ، والمادة لها طبيعة عدمية ، فلو أثرت لأثرت

---

(١) بمعنى : أى شىء هى ، وهذا الاستعمال قديم شائع فى هذا المعنى .

(٢) لفظه « فهو » ساقطة من جميع النسخ ، ولكننا نرى ضرورة إثباتها ؛ حتى لا يتشمرد المعنى ، أو يضل الفهم .

بمشاركة العدم ، والتالى محال ، فالمقدم إذاً محال فنقيضه حق ؛ وهو : أن الجسم ، وقوة ما فى الجسم : لا يجوز أن يؤثر فى جسم .

وتخطى من هو أشد تحققاً ، وأغوص تفكراً ـ عن الجسم وقوة مافى الجسم ـ إلى كل ماهو جائز بذاته ؛ فقال : كل ما هو جائز بذاته لايجوز أن يحدث شيئاً ما ؛ فإنه لو أحدث لأحدث بمشاركة الجواز ، والجواز له طبيعة عدمية ، فلو خلى الجائز وذاته كان عدماً ، فلو أثر الجواز بمشاركة العدم ، لأدى إلى أن يؤثر العدم فى الوجود ؛ وذلك محال . فإذاً لا موجد على الحقيقة إلا واجب الوجود لذاته ، وما سواه ـ من الأسباب ـ معدات لقبول الوجود ، لا محدثات لحقيقة الوجود ؛ ولهذا شرح سنذكره . ومن العجب : أن مأخذ كلام الإمام أبى المعالى إذا كان بهذه المثابة ؛ فكيف يمكن إضافة الفعل إلى الأسباب حقيقة ؟ !

هذا ، ونعود إلى كلام صاحب المقالة . قال أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى : إذا كان الخالق على الحقيقة هو البارى تعالى ، لا يشاركه فى الخلق غيره ؛ فأخص وصفه تعالى هو : القدرة على الاختراع . قال : وهذا هو تفسير اسمه تعالى الله . وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراينى : أخص وصفه هو : كون يوجب تمييزه عن الأكوان كلها . وقال بعضهم : نعلم يقيناً : أن ما من موجود إلا ويتميز عن غيره بأمر ما ؛ وإلا فيقتضى أن تكون الموجودات كلها مشتركة متساوية ، والبارى تعالى موجود ، فيجب أن يتميز عن سائر الموجودات بأخص وصف ، إلا أن العقل لاينتهى إلى معرفة ذلك الأخص ، ولم يرد به سمع . فنتوقف. ثم : هل يجوز أن يدركه العقل ؟ ففيه خلاف أيضاً . وهذا قريب من مذهب ضرار ، غير أن ضراراً أطلق لفظ الماهية [عليه تعالى] ؛ وهو من حيث العبارة منكر . ومن مذهب الأشعرى : أن كل موجود يصح أن يرى : فإن المصحح للرؤية إنما هو الوجود ، والبارى تعالى موجود ؛ فيصح أن يرى ، وقد ورد السمع بأن المؤمنين يرونه فى الآخرة ؛ قال الله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » . . . إلى غير ذلك من الآيات والأخبار . قال : ولا يجوز

أن تتعلق به الرؤية على : جهة ، ومكان ، وصورة ، ومقابلة ، واتصال شعاع ، أو على سبيل انطباع ؛ فإن كل ذلك مستحيل . وله قولان فى ماهية الرؤية : أحدهما : أنه « علم » مخصوص ، ويعنى بالخصوص ؛ أنه يتعلق بالوجود دون العدم ، والثانى : أنه إدراك وراء العلم ؛ لا يقتضى تأثيراً في المدرك ، ولا تأثراً عنه . وأثبت أن السمع والبصر للبارى تعالى صفتان أزليتان ؛ هما إدراكان وراء العلم ، يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود . وأثبت اليدين والوجه صفات خبرية ؛ فيقول : ورد بذلك السمع فيجب الإقرار به كما ورد . وصغوه[1] إلى طريقة السلف ؛ من ترك التعرض للتأويل ، وله قول أيضاً فى جواز التأويل . ومذهبه فى الوعد والوعيد ، والأسماء والأحكام ، والسمع والعقل : مخالف للمعتزلة من كل وجه . قال : الإيمان هو التصديق بالجنان ، وأما القول باللسان ، والعمل بالأركان ففروعه ، فمن صدق بالقلب ؛ أى : أقر بوحدانية الله تعالى ، واعترف بالرسل تصديقاً لهم فيما جاءوا به من عند الله تعالى ـ بالقلب ـ صح إيمانه حتى لو مات عليه فى الحال كان مؤمنا ناجيا ، ولا يخرج من الإيمان إلا بإنكار شىء من ذلك . وصاحب الكبيرة : إذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه إلى الله تعالى : إما أن يغفر له برحمته ، وإما أن يشفع فيه النبى صلى الله عليه وسلم ؛ إذ قال : « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى » ، وإما أن يعذبه بمقدار جرمه ثم يدخله الجنة برحمته ، ولا يجوز أن يخلد فى النار مع الكفار ؛ لما ورد به السمع : بالإخراج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الإيمان . قال : ولو تاب فلا أقول : بأنه يجب على الله تعالى قبول توبته بحكم العقل ؛ إذ هو الموجب ، فلا يجب عليه شىء ؛ بلى : ورد السمع بقبول توبة التائبين وإجابة دعوة المضطرين . وهو المالك فى خلقه ، يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفاً ، ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً ؛

---

(١) الصغو [بفتح وسكون ، أو بكسر وسكون] : الميل ؛ ومنه صغت النجوم والشمس : مالت للغروب .

إذ الظلم هو : التصرف فيما لا يملكه المتصرف ، أو وضع الشىء فى غير موضعه ؛ وهو المالك المطلق ، فلا يتصور منه ظلم ، ولا ينسب إليه جور . قال : والواجبات كلها سمعية ، والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضى تحسيناً ولا تقبيحا ؛ فمعرفة الله تعالى : بالعقل تحصل ، وبالسمع : تجب ؛ قال الله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » . وكذلك : شكر المنعم ، وإثابة المطيع ، وعقاب العاصى ؛ يجب بالسمع دون العقل . ولا يجب على الله تعالى شىء ما بالعقل : لا الصلاح ، ولا الأصلح ، ولا اللطف . وكل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة ؛ فيقتضى نقيضه من وجه آخر . وأصل التكليف لم يكن واجبا على الله تعالى ؛ إذ لم يرجع إليه نفع ، ولا اندفع به عنه ضر . وهو قادر على مجازاة العبيد : ثوابا ، وعقابا ؛ وقادر على الإفضال عليهم ابتـــداء : تكرماً ، وتفضلا . والثواب ، والنعيم ، واللطف ؛ كله منه فضل ، والعقاب ، والعذاب ؛ كله عدل : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » . وانبعاث الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة ؛ ولكن بعد الانبعاث تأييدهم بالمعجزات وعصمتهم من الموبقات من جملة الواجبات ؛ إذ لابد من طريق للمستمع يسلكه ، ليعرف به صدق المدعى ، ولابد من إزاحة العلل ؛ فلا يقع فى التكليف تناقض .

والمعجزة : فعل خارق للعادة ، مقترن بالتحدى ، سليم عن المعارضة ، يتنزل منزلة التصديق بالقول ، من حيث القرينة ؛ وهو منقسم إلى خرق المعتاد ، وإلى إثبات غير المعتاد . والكرامات للأولياء حق ؛ وهى من وجه : تصديق للأنبياء ، وتأكيد المعجزات .

والإيمان والطاعة بتوفيق الله تعالى ، والكفر والمعصية بخذلانه ؛ والتوفيق عنده : خلق القدرة على الطاعة ، والخذلان عنده : خلق القدرة على المعصية . وعند بعض أصحابه : تيسير أسباب الخير هو التوفيق ، وبضده الخذلان . وما ورد به السمع من الأخبار عن الأمور الغائبة ؛ مثل : القلم ، واللوح ، والعرش ، والكرسى ، والجنة ، والنار ؛ فيجب إجراؤها على ظاهرها ، والإيمان بها

كما جاءت ؛ إذ لا استحالة فى إثباتها . وما ورد من الأخبار عن الأمور المستقبلة فى الآخرة ؛ مثل : سؤال القبر ، والثواب والعقاب فيه ؛ ومثل : الميزان ، والحساب ، والصراط ، وانقسام الفريقين : فريق فى الجنة ، وفريق فى السعير ... حق ؛ يجب الاعتراف بها، وإجراؤها على ظاهرها ؛ إذ لا استحالة فى وجودها .

والقرآن عنده معجز من حيث : البلاغة ، والنظم، والفصاحة ؛ إذ خير العرب بين السيف وبين المعارضة ، فاختاروا أشد القسمين اختيار عجز عن المقابلة . ومن أصحابه من اعتقد أن الإعجاز فى القرآن ؛ من جهة صرف الدواعى ، وهو المنع من المعارضة ، ومن جهة الإخبار عن الغيب .

وقال : الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار ، دون النص والتعيين ؛ إذ لو كان ثم نص لما خفى ، والدواعى تتوفر على نقله . واتفقوا فى سقيفة بنى ساعدة على أبى بكر رضى الله عنه ، ثم اتفقوا بعد تعيين أبى بكر على عمر رضى الله عنه ، واتفقوا بعد الشورى على عثمان رضى الله عنه . واتفقوا بعده على « على » رضى الله عنه . وهم مترتبون فى الفضل ترتبهم فى الأمامة .

وقال : لا نقول فى عائشة وطلحة والزبير : إلا أنهم رجعوا عن الخطأ ، وطلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة . ولا نقول فى حق معاوية وعمرو بن العاص : إلا أنهما بغيا على الإمام الحق ؛ فقاتلهم « علىّ » مقاتلة أهل البغى . وأما أهل النهروان فهم الشراة (١) المارقون عن الدين ؛ بخبر النبى صلى الله عليه وسلم . ولقد كان « على » رضى الله عنه على الحق فى جميع أحواله ؛ يدور الحق معه حيث دار .

---

(١) الشراة [بالضم] هم الخوارج الذين خرجوا على الإمام الحق على رضى الله عنه ؛ وإنما لزمهم هذا اللقب : لكثرة غضبهم ولجاجهم وخروجهم عن الحق ، أو لزعمهم أنهم شروا دنياهم بالآخرة أى باعوها .

٢ — المُشَبِّهَة

اعلم أن السلف من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة فى علم الكلام ومخالفة السنة التى عهدوها من الأئمة الراشدين ، ونصرهم : جماعة من أمراء بنى أمية على قولهم بالقدر ، وجماعة من خلفاء بنى العباس ؛ على قولهم بنفى الصفات وخلق القرآن . . . تحيروا فى تقرير مذهب أهل السنة والجماعة فى متشابهات : آيات الكتاب الحكيم ، وأخبار النبى الأمين صلى الله عليه وسلم .

فأما أحمد بن حنبل وداود بن على الأصفهانى وجماعة من أئمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث ؛ مثل: مالك بن أنس ومقاتل ابن سليمان ، وسلكوا طريق السلامة ؛ فقالوا : نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل ؛ بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، وأن كل ما تمثل فى الوهم فإنه خالقه ومقدره . وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا : من حرك يده عند قراءة قوله [تعالى] :خلقت بيدىّ ، أو أشار بأصبعيه عند روايته : « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» ... وجب قطع يده ، وقلع أصبعيه . وقالوا : إنما توقفنا فى تفسير الآيات وتأويلها ؛ لأمرين : أحدهما : المنع الوارد فى التنزيل فى قوله تعالى : « فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولو الألباب » ؛ فنحن نحترز عن الزيغ .

والثانى : أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق ، والقول فى صفات البارى بالظن غير جائز ، فربما أوّلنا الآية على غير مراد البارى تعالى فوقعنا فى الزيغ . بل نقول كما قال الراسخون فى العلم : كل من عند ربنا : آمنا بظاهره ، وصدقنا بباطنه ، ووكلنا علمه إلى الله تعالى ، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك ، إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان وأركانه .واحتاط بعضهم أكثر احتياط ، حتى لم يقرأ : اليد «بالفارسية»

ولا الوجه ، ولا الاستواء ، ولا ما ورد من جنس ذلك ؛ بل إن احتاج فى ذكرها إلى عبارة عبر عنها بما ورد : لفظاً بلفظ . فهذا هو طريق السلامة ، وليس هو من التشبيه فى شىء .

غير أن جماعة من الشيعة الغالية وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه ؛ مثل: الهشاميين من الشيعة ، ومثل : مضر ، وكهمس ، وأحمد الهجيمى، وغيرهم من [الحشوية] (١) ؛ قالوا : معبودهم على صورة ؛ ذات أعضاء وأبعاض : إما روحانية ، وإما جسمانية . ويجوز عليه : الانتقال ، والنزول ، والصعود ، والاستقرار ، والتمكن .

فأما مشبهة الشيعة ؛ فستأتى مقالاتهم ، فى باب الغلاة .

وأما مشبهة الحشوية ؛ فحكى الأشعرى عن محمد بن عيسى، أنه حكى عن : مضر، وكهمس، وأحمد الهجيمى : أنهم أجازوا على ربهم : الملامسة ، والمصافحة ، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه فى الدنيا والآخرة ؛ إذا بلغوا فى الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض . وحكى الكعبى عن بعضهم : أنه كان يجوّز الرؤية فى دار الدنيا ، وأن يزوروه ، ويزورهم . وحكى عن داود الجواربى أنه قال : اعفونى عن الفرج واللحية واسألونى عما وراء ذلك . وقال : إن معبوده: جسم ، ولحم ، ودم ؛ وله جوارح ، وأعضاء ، من : يد ، ورجل ، ورأس ، ولسان ، وعينين ، وأذنين ؛ ومع ذلك : جسم لا كالأجسام ، ولحم لا كاللحوم ، ودم لا كالدماء ؛ وكذلك سائر الصفات وهو : لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولا يشبهه شىء . وحكى عنه أنه قال : هو : أجوف من أعلاه إلى صدره ، مصمت

---

(١) لم ترد كلمة « الحشوية » — التى زدناها بين المربعين — فى كل المجموعات الاصول للكتاب التى بلغت اثنتى عشرة مجموعة و التى بين أيدينا ،والتى استبدلناها بما ورد فى جميع النسخ من : « الشيعة » ، « السنة » ، « المشبهة » ،« أهل الشيعة » بعد الكثير من الفحص والتقصى ؛ لأن تمحص آرائهم ، وحكاية الأشعرى عن مشبهة الحشوية اللاحقة ، يوجبان هذه الزيادة أو هذا الاستبدال ، وفوق كل ذى علم عليم .

ما سوى ذلك ؛ وأن له وفرة سوداء[١] وله شعر قطط[٢] . وأما ما ورد فى التنزيل من : الاستواء ، والوجه ، واليدين ، والجنب ، والمجيء ، والإتيان ، والفوقية . . . وغير ذلك ؛ فأجروها على ظاهرها ، أعنى ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام . وكذلك ما ورد فى الأخبار من الصورة [وغيرها][٣] فى قوله عليه السلام : « خلق آدم على صورة الرحمن » ، وقوله : حتى يضع الجبار قدمه فى النار ، وقوله : « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » ، وقوله : « خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا » ، وقوله : « وضع يده أو كفه على كتفى » ، وقوله : « حتى وجدت برد أنامله على كتفى » . . . إلى غير ذلك . . . أجروها على ما يتعارف فى صفات الأجسام . وزادوا فى الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبى عليه السلام ، وأكثرها مقتبسة من اليهود ؛ فإن التشبيه فيهم طباع ، حتى قالوا : اشتكت عيناه فعادته الملائكة ، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه ، وإن العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الجديد[٤] ، وإنه ليفضل من كل جانب أربع أصابع . وروى المشبهة عن النبى عليه السلام أنه قال : « لقينى ربى ؛ فصافحنى ، وكافحنى ، ووضع يده بين كتفى حتى وجدت برد أنامله » . وزادوا على التشبيه قولهم فى القرآن : إن الحروف والأصوات والرقوم المكتوبة قديمة أزلية ؛ وقالوا : « لا يعقل كلام ليس بحروف

---

(١) الوفرة [بفتح فسكون] شعر الرأس إذا وصل إلى شحمة الأذن .

(٢) شعر قط [بالفتح والتشديد] وقطط [بفتحتين] : قصير كثير الجعودة ، وقيل : حسن التجاعيد .

(٣) لم تذكر جميع النسخ كلمة « وغيرها » التى يحتم علينا المعنى ذكرها أو ذكر مافى معناها ، لتشمل ــ غير الصورة الواردة فى الخبر الأول ــ ما ورد فى الأخبار التالية من : القدم ، والأصابع واليد او الكف ، والأنامل . . .

(٤) أط الرحل ونحوه : صوت ، وأطت الإبل : أنت تعبا . والرحل : مركب البعير وما يكون عليه من الأثاث . . . والمعنى : أن العرش ليعجز عن حمله وعظمته ؛ لأن أطيط الرحل بالراكب إنما يكون لقوة ما فوقه وعجزه عن احتماله .

ولا كلم ، واستدلوا بأخبار ؛ منها ما رووا عن النبي عليه السلام : « ينادى الله تعالى يوم القيـــامة بصوت يسمعه الأولون والآخرون » ، ورووا : أن موسى عليه السلام كان يسمع كلام الله كجر السلاسل . قالوا : وأجمعت السلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال هو مخلوق فهو كافر بالله ، ولا نعرف من القرآن إلا ما هو بين أظهرنا ؛ فنبصره ، ونسمعه ، ونقرؤه ، ونكتبه . والمخالفون فى ذلك : أما المعتزلة ؛ فوافقونا على أن هذا الذى فى أيدينا كلام الله ، وخالفونا فى القدم ؛ وهم محجوجون بإجماع الأمة . وأما الأشعرية ؛ فوافقونا على أن القرآن قديم ، وخالفونا فى أن الذى فى أيدينا كلام الله ؛ وهم محجوجون أيضاً بإجماع الأمة : أن المشار إليه هو كلام الله . فأما إثبات كلام ، هو صفة قائمة بذات البارى تعالى : لا نبصرها ، ولا نكتبها ، ولا نقرؤها ، ولا نسمعها ؛ فهو مخالفة الإجماع من كل وجه . فنحن نعتقد : أن ما بين الدفتين كلام الله ، أنزله على لسان جبريل عليه السلام ؛ فهو : المكتوب فى المصاحف ، وهو المكتوب فى اللوح المحفوظ ، وهو الذى يسمعه المؤمنون فى الجنة من البارى تعالى بغير حجاب ولا واسطة ؛ وذلك معنى قوله تعالى : سلام قولا من رب رحيم ؛ وهو قوله تعالى لموسى عليه السلام : يا موسى إنى أنا الله رب العالمين ، ومناجاته من غير واسطة حتى قال تعالى : وكلم الله موسى تكليما ، وقال : إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى . وروى عن النبي عليه السلام أنه قال : إن الله تعالى كتب التوراة بيده ، وخلق جنة عدن بيده ، وخلق آدم بيده . وفى التنزيل : وكتبنا له فى الألواح من كل شىء موعظة وتفصيلا لكل شىء . قالوا : فنحن لا نزيد من أنفسنا شيئا ، ولا نتدارك بعقولنا أمراً لم يتعرض له السلف . قالوا : ما بين الدفتين كلام الله ، قلنا : هو كذلك ؛ واستشهدوا عليه بقوله تعالى: وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ، ومن المعلوم : أنه ما سمع إلا هذا الذى نقرؤه . وقال تعالى : « إنه لقرآن كريم ، فى كتاب مكنون ، لا يمسه إلا المطهرون، تنزيل من رب العالمين » . وقال : « فى صحف مكرمة ، مرفوعة

مطهرة ، بأيدى سفرة ، كرام بررة ». وقال : « إنا أنزلناه فى ليلة القدر ». وقال: « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن » . . . إلى غير ذلك من الآيات .

ومن المشبهة من مال إلى مذهب الحلولية ؛ وقال : يجوز أن يظهر البارى تعالى بصورة شخص ، كما كان جبريل عليه السلام ينزل فى صورة أعرابى ، وقد تمثل لمريم بشرا سوياً ، وعليه حمل قول النبى عليه السلام « رأيت ربى فى أحسن صورة » . وفى التوراة عن موسى عليه السلام : شافهت الله تعالى فقال لى : كذا . و « الغلاة من الشيعة » مذهبهم الحلول . ثم الحلول : قد يكون بجزء ، وقد يكون بكل ؛ على ما سيأتى فى تفصيل مذاهبهم إن شاء الله تعالى .

٣ — الْكَرَّامِيَّة

أصحاب أبى عبد الله محمد بن كرام ، وإنما عددناه من الصفاتية ؛ لأنه كان ممن يثبت الصفات ، إلا أنه ينتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه . وقد ذكرنا : كيفية خروجه ، وانتسابه إلى أهل السنة ؛ فيما قدمنا ذكره .

وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتى عشرة فرقة ، وأصولها ستة : العابدية والتونية، والزرينية، والإسحاقية ، والواحدية، وأقربهم: الهيصمية. ولكل واحدة منهم رأى ؛ إلا أنه لما لم يصدر ذلك عن علماء معتبرين بل عن سفهاء أغتام جاهلين لم نفردها مذهباً ، وأوردنا مذهب صاحب المقالة ، وأشرنا إلى ما يتفرع منه .

نص أبو عبد الله ، على أن معبوده على العرش استقراراً ، وعلى أنه بجهة فوق ذاتاً . وأطلق عليه اسم الجوهر ؛ فقال فى كتابه المسمى عذاب القبر : إنه أحدى الذات ، أحدى الجوهر ، وإنه مماس للعرش من الصفحة العليا . وجوز : الانتقال ، والتحول ، والنزول . ومنهم من قال : إنه على بعض أجزاء العرش ، وقال بعضهم : امتلأ العرش به . وصار المتأخرون منهم : إلى أنه تعالى بجهة فوق ، وأنه محاذ للعرش . ثم اختلفوا : فقالت العابدية : إن بينه وبين العرش

من البعد والمسافة مالو قدر مشغولا بالجواهر لاتصلت به . وقال محمد بن الهيصم : إن بينه وبين العرش بعداً لا يتناهى ، وإنه مباين للعالم بينونة أزلية . ونفى التحيز والمحاذاة ، وأثبت الفوقيـــة والمباينة . وأطلق أكثرهم لفظ الجسم عليه . والمقاربون منهم قالوا : نعني بكونه جسما : أنه قائم بذاته ؛ وهذا هو حد الجسم عندهم . وبنوا على هذا أن من حكم القائمين بأنفسهما : أن يكونا متجاورين أو متباينين ؛ فقضى بعضهم بالتجاور مع العرش وحكم بعضهم بالتباين . وربما قالوا : كل موجودين فإما أن يكون أحدهما بحيث الآخر كالعرض مع الجوهر وإما أن يكون بجهة منه ، والبارى تعالى ليس بعرض إذ هو قائم بنفسه ؛ فيجب أن يكون بجهة من العالم ، ثم أعلى الجهات وأشرفها جهة فوق ؛ فقلنا هو بجهة فوق بالذات حتى إذا رئى — رئى من تلك الجهة . ثم لهم اختلافات فى النهاية ؛ فمن المجسمة من أثبت النهاية له من ست جهات ، ومنهم من أثبت النهاية [له] من جهة تحت ، ومنهم من أنكر النهاية [له] فقال : هو عظيم . ولهم فى معنى العظمة خلاف ؛ فقال بعضهم : معنى عظمته أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش ؛ والعرش تحته وهو فوق كله على الوجه الذى هو فوق جزء منه ، وقال بعضهم : معنى عظمته أنه يلاقى مع وحدته من جهة واحدة أكثر من واحد ؛ وهو يلاقى جميع أجزاء العرش ؛ وهو العلى العظيم . ومن مذهبهم جميعاً : جواز قيام كثير من الحوادث بذات البارى تعالى . ومن أصلهم : أن ما يحدث فى ذاته ؛ فإنما يحدث بقدرته ، وما يحدث مبايناً لذاته ؛ فإنما يحدث بواسطة الإحداث . ويعنون بالإحداث : الإيجاد والإعدام الواقعين فى ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات ؛ ويعنون بالمحدَث : ما باين ذاته من الجواهر والأعراض . ويفرقون بين الخلق والمخلوق ، والإيجاد والموجود والموجد ، وكذلك بين الإعدام والمعدوم ؛ فالمخلوق : إنما يقع بالخلق ؛ والخلق إنما يقع فى ذاته بالقدرة . والمعدوم : إنما يصير معدوما بالإعدام الواقع فى ذاته بالقدرة . وزعموا : أن فى ذاته سبحانه حوادث كثيرة ؛ مثل : الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ، والكتب المنزلة على الرسل عليهم السلام ،

والقصص ، والوعد والوعيد والأحكام ؛ ومن ذلك المسمعات والمبصرات فيما يجوز أن يسمع ويبصر . والإيجاد والإعدام : هو القول والإرادة ؛ وذلك قوله : « كن » للشيء الذي يريد كونه . وإرادته لوجود ذلك الشيء ؛ وقوله للشيء « كن » : صورتان .

وفسر محمد بن الهيصم الإيجاد والإعدام : بالإرادة والإيثار ؛ قال : وذلك مشروط بالقول شرعا ؛ إذ ورد في التنزيل : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن ، فيكون » ؛ وقوله : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له : كن فيكون » . وعلى قول الأكثرين منهم : الخلق عبارة عن القول والإرادة . ثم اختلفوا في التفصيل : فقال بعضهم : لكل موجود إيجاد ، ولكل معدوم إعدام . وقال بعضهم : إيجاد واحد يصلح لموجودين إذا كانا من جنس واحد ، وإذا اختلف الجنس تعدد الإيجاد . وألزم بعضهم : لو افتقر كل موجود أو كل جنس إلى إيجاد ؛ فليفتقر كل إيجاد إلى قدرة ؛ فالتزم تعدد القدرة بتعدد الإيجاد . وقال بعضهم أيضاً : تتعدد القدرة بعدد أجناس المحدثات ، وأكثرهم على أنها تتعدد بعدد أجناس الحوادث التي تحدث في ذاته من : الكاف والنون ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، وهي خمسة أجناس . ومنهم من فسر السمع والبصر بالقدرة على التسمع والتبصر . ومنهم من أثبت لله تعالى السمع والبصر أزلا ؛ والتسمعات والتبصرات هي إضافة المدركات إليهما . وقد أثبتوا لله تعالى مشيئة قديمة متعلقة بأصول المحدثات وبالحوادث التي تحدث في ذاته ، وأثبتو إرادات حادثة تتعلق بتفاصيل المحدثات .

وأجمعوا على أن الحوادث لا توجب لله تعالى وصفاً ، ولا هي صفات له ؛ فتحدث في ذاته هذه الحوادث من : الأقوال ، والإرادات ، والتسمعات ، والتبصرات ؛ ولا يصير بها : قائلا ، ولا مريداً ، ولا سميعاً ، ولا بصيراً ؛ ولا يصير بخلق هذه الحوادث : محدثاً ، ولا خالقاً . وإنما هو : قائل بقائليته ، وخالق بخالقيته ، ومريد بمريديته ؛ وذلك قدرته على هذه الأشياء .

ومن أصلهم : أن الحوادث التى يحدثها فى ذاته واجبة البقاء حتى يستحيل عدمها ؛ إذ لو جاز عليها العدم لتعاقبت على ذاته الحوادث ولشارك الجوهر فى هذه القضية ، وأيضاً ؛ فلو قدّر عدمها فلا يخلو : إما أن يقدر عدمها بالقدرة ؛ أو بإعدام يخلقه فى ذاته. ولا يجوز أن يكون عدمها بالقدرة ؛ لأنه يؤدى إلى ثبوت المعدوم فى ذاته وشرط الموجود والمعدوم أن يكونا مباينين لذاته ، ولو جاز وقوع معدوم فى ذاته بالقدرة من غير واسطة إعدام لجاز حصول سائر المعدومات بالقدرة . ثم يجب طرد ذلك فى الموجد ؛ حتى يجوز وقوع موجد محدث فى ذاته ؛ وذلك محال عندهم ، ولو فرض إعدامها بالإعدام لجاز تقدير عدم ذلك الإعدام ؛ فيتسلسل ؛ فارتكبوا لهذا التحكم : استحالة عدم ما يحدث فى ذاته . ومن أصلهم : أن المحدث إنما يحدث فى ثانى حال ثبوت الإحداث بلا فصل ، ولا أثر للإحداث فى حال بقائه . ومن أصلهم : أن ما يحدث فى ذاته من الأمر فمنقسم إلى : أمر التكوين ؛ وهو فعل يقع تحته المفعول ، وإلى ما ليس أمر التكوين ؛ وذلك : إما خبر ، وإما أمر التكليف ونهى التكليف ؛ وهى أفعال من حيث دلت على القدرة ، ولا تقع تحتها مفعولات . . . هذا هو تفصيل مذاهبهم فى محل الحوادث .

وقد اجتهد ابن الهيصم فى إرمام مقالة أبى عبد الله فى كل مسألة ؛ حتى ردها من المحال الفاحش إلى نوع يفهم فيما بين العقلاء : مثل التجسيم ؛ فإنه قال : أراد بالجسم : القائم بالذات . ومثل الفوقيه ؛ فإنه حملها على العلو ، وأثبت البينونة غير المتناهية ، وذلك الخلاء الذى أثبته بعض الفلاسفة . ومثل الاستواء ؛ فإنه : نفى المجاورة والمماسة ، والتمكن بالذات ... غير مسألة محل الحوادث ؛ فإنها لم تقبل المرمة ، فالتزمها كما ذكرنا ، وهى من أشنع المحالات عقلا .

وعند القوم : أن الحوادث تزيد على عدد المحدثات بكثير ؛ فيكون فى ذاته ـ أكثر من عدد المحدثات ـ عوالم من الحوادث ؛ وذلك محال وشنيع .

ومما أجمعوا عليه من إثبات الصفات قولهم : البارى تعالى : عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، شاء بمشيئة ؛ وجميع هذه الصفات : صفات قديمة ،

أزلية ، قائمة بذاته . وربما زادوا السمع والبصر كما أثبته الأشعرى . وربما زادوا اليدين والوجه : صفات ، قديمة ، قائمة به ؛ وقالوا : له يد لا كالأيدى ، ووجه لا كالوجوه . وأثبتوا جواز رؤيته من جهة فوق ؛ دون سائر الجهات .

وزعم ابن الهيصم : أن الذى أطلقه المشبهة على الله عز وجل من : الهيئة ، والصورة ، والجوف ، والاستدارة ، والوفرة ، والمصافحة ، والمعانقة ، ونحو ذلك ... لا يشبه سائر ما أطلقه الكرّامية من : أنه خلق آدم بيده ، وأنه استوى على عرشه ، وأنه يجيء يوم القيامة لمحاسبة الخلق. وذلك أنا لا نعتقد من ذلك شيئا على معنى فاسد : من جارحتين وعضوين ؛ تفسيراً لليدين ، ولا مطابقة للمكان واستقلال العرش بالرحمن ؛ تفسيراً للاستواء ، ولاتردداً فى الأماكن التى تحيط به ؛ تفسيراً للمجىء ، وإنما ذهبنا فى ذلك إلى إطلاق ما أطلقه القرآن فقط من غير تكييف وتشبيه ، وما لم يرد به القرآن والخبر فلا نطلقه كما أطلقه سائر المشبهة والمجسمة . وقال البارى تعالى عالم فى الأزل بما سيكون على الوجه الذى يكون ، وشاء لتنفيذ علمه فى معلوماته فلا ينقلب علمه جهلا ، ومريد لما يخلق فى الوقت الذى يخلق بإرادة حادثة ، وقائل لكل ما يحدث بقوله كن حتى يحدث ؛ وهو الفرق بين الإحداث والمحدَث ، والخلق والمخلوق . وقال : نحن نثبت القدر خيره وشره من الله تعالى ، وأنه : أراد الكائنات كلها خيرها وشرها ؛ وخلق الموجودات كلها حسنها وقبيحها . ونثبت للعبد فعلا بالقدرة الحادثة ويسمى ذلك : كسباً ، والقدرة الحادثة مؤثرة فى إثبات فائدة زائدة على كونه مفعولا مخلوقاً للبارى تعالى ؛ تلك الفائدة هى مورد التكليف ، والمورد هو المقابل بالثواب والعقاب .

* * *

واتفقوا على أن العقل يحسن ويقبح قبل الشرع ، وتجب معرفة الله تعالى بالعقل كما قالت المعتزلة ؛ إلا أنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح واللطف عقلا ؛ كما قالت المعتزلة . وقالوا : الإيمان هو الإقرار باللسان فقط ؛ دون التصديق بالقلب. ودون سائر الأعمال . وفرقوا بين تسمية المؤمن مؤمنـــاً ؛ فيما يرجع

إلى أحكام الظاهر والتكليف ، وفيما يرجع إلى أحكام الآخرة والجزاء ؛ فالمنافق عندهم : مؤمن فى الدنيا على الحقيقة ، مستحق للعقاب الأبدى فى الآخرة .
وقالوا فى الإمامة : إنها تثبت بإجماع الأمة دون النص والتعيين ؛ كما قال أهل السنة .
إلا أنهم جوزوا عقد البيعة لإمامين فى قطرين ، وغرضهم : إثبات إمامة معاوية فى الشام باتفاق جماعة من أصحابه ، وإثبات أمير المؤمنين « على » بالمدينة والعراقين باتفاق جماعة من الصحابة . ورأوا تصويب معاوية فيما استبد به من الأحكام الشرعية . قتالا على طلب قتلة عثمان رضى الله عنه ، واستقلالا ببيت المال .
ومذهبهم الأصلى اتهام « على » رضى الله عنه فى الصبر على ما جرى مع « عثمان » رضى الله عنه والسكوت عنه ؛ وذلك : عرق نزع .

الباب الرابع : الخوارج

ا — الخوارج ، والمرجئة ، والوعيدية :

كل من خرج على الإمام الحق الذى اتفقت الجماعة عليه يسمى : خارجياً ؛ سواء كان الخروج فى أيام الصحابة على الأئمة الراشدين ، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان ، والأئمة فى كل زمان .

والمرجئة : صنف آخر تكلموا فى الإيمان والعمل ؛ إلا أنهم وافقوا الخوارج فى بعض المسائل التى تتعلق بالإمامة .

والوعيدية : داخلة فى الخوارج ؛ وهم القائلون : بتكفير صاحب الكبيرة ، وتخليده فى النار ؛ فذكرنا مذاهبهم فى أثناء مذاهب الخوارج .

ب — اعلم أن أول من خرج على أمير المؤمنين « علىّ » رضى الله عنه جماعة ممن كان معه فى حرب صفين ، وأشدهم خروجاً عليه ومروقاً من الدين : الأشعث ابن قيس الكندى ، و[مسعر][1] بن فدكى التميمى ، وزيد بن حصين الطائى ؛ حين قالوا : « القوم يدعوننا إلى كتاب الله ، وأنت تدعونا إلى السيف » ! . . . حتى قال : « أنا أعلم بما فى كتاب الله ! انفروا إلى بقية الأحزاب ! انفروا إلى من يقول : كذب الله ورسوله ، وأنتم تقولون : صدق الله ورسوله » قالوا : لترجعن « الأشتر » عن قتال المسلمين ؛ وإلا فعلنا بك مثل ما فعلنا بعثمان ؛ فاضطر إلى رد الأشتر بعد أن هزم الجمع ، وولوا مدبرين ، وما بقى منهم إلا شرذمة قليلة فيهم حشاشة قوة ؛ فامتثل الأشتر أمره . وكان من أمر الحكمين : أن الخوارج حملوه على التحكيم أولا ، وكان يريد أن يبعث عبد الله بن عباس رضى الله عنه ، فما رضى الخوارج بذلك ؛ وقالوا : هو منك ، وحملوه على بعث أبى موسى الأشعرى

---

(١) لم يرد لفظ « مسعر » الذى أثبتناه بدل : مسعود ، ومسعد ، ومسعور — التى وردت فى جميع النسخ الأصول للكتاب ، ولكن التحقيق التاريخى والترجمى لهذا الاسم يحتمان لفظ « مسعر » بكسر فسكون ففتح .

على أن يحكم بكتاب الله تعالى ، فجرى الأمر على خلاف ما رضى به ؛ فلما لم يرض بذلك خرجت الخوارج عليه ، وقالوا : لم حكمت الرجال !؟ لا حكم إلا لله . وهم المارقة الذين اجتمعوا بالنهروان .

وكبار الفرق منهم : المحكمة ، [و] الأزارقة ، والنجدات ، [والبيهسية] ، والعجاردة ، والثعالبة ، والإباضية ، والصفرية (١) ؛ والباقون فروعهم .

ويجمعهم : القول بالتبرى من عثمان وعلىّ رضى الله عنهما ؛ ويقدمون ذلك على كل طاعة ؛ ولا يصححون المناكحات إلا على ذلك ، ويكفرون أصحاب الكبائر ، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة : حقاً واجباً .

١ — الْمُحَكِّمَةُ الأُولىٰ

هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين « على » رضى الله عنه حين جرى أمر الحكمين ، واجتمعوا بحروراء من ناحية الكوفة ، ورأسهم: عبد الله بن الكواء ، وعتاب بن الأعور ، وعبد الله بن وهب الراسبى ، وعروة بن جرير ، ويزيد ابن عاصم المحاربى ، وحرقوص بن زهير البجلى المعروف بذى الثديّة . وكانوا يومئذ فى اثنى عشر ألف رجل أهل صلاة وصيام ؛ أعنى يوم النهروان .

وفيهم قال النبي صلى الله عليه وسلم : « تحقر صلاة أحدكم فى جنب صلاتهم ، وصوم أحدكم فى جنب صيامهم ؛ ولكن لا يجاوز إيمانهم تراقيهم » .

فهم : المارقة ، الذين قال فيهم : « سيخرج من ضئضىء هذا الرجل قوم يمرقون من الدين ؛ كما يمرق السهم من الرمية » .

وهم الذين أولهم : ذو الخويصرة ، وآخرهم : ذو الثديّة . وإنما خروجهم — فى الزمن الأول — على أمرين :

---

(١) وقد اضطررنا إلى زيادة « البيهسية » وتقديم « الثعالبة » وتأخير « الصفرية » وإضافة واو قبل « الأزارقة » ؛ ليستقيم الكلام ، ويتضح المعنى ، وليساوق الإجمال التفصيل .

أحدهما : بدعتهم فى الإمامة ؛ إذ جوزوا أن تكون الإمامة فى غير قريش ، وكل من نصبوه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور : كان إماماً ؛ ومن خرج عليه يجب نصب القتال معه ، وإن غير السيرة ، وعدل عن الحق ؛ وجب عزله أو قتله . وهم أشد الناس قولا بالقياس . وجوزوا : أن لا يكون فى العالم إمام أصلا ، وإن احتيج إليه فيجوز أن يكون : عبداً ، أو حراً ، أو نبطيا ، أو قرشيا .

والبدعة الثانية : أنهم قالوا : أخطأ « على » فى التحكيم ؛ إذ حكم الرجال ، ولا حكم إلا لله . وقد كذبوا على « على » رضى الله عنه من وجهين : أحدهما فى التحكيم ؛ أنه حكم الرجال ، وليس ذلك صدقاً ؛ لأنهم هم الذين حملوه على التحكيم. والثانى : أن تحكيم الرجال جائز ؛ فإن القوم هم الحاكمون فى هذه المسألة ، وهم رجال ؛ ولهذا قال علىّ رضى الله عنه : « كلمة حق أريد بها باطل » . وتخطوا عن هذه التخطئة إلى التكفير ، ولعنوا « عليا » رضى الله عنه فيما قاتل : الناكثين ، والقاسطين ، والمارقين : فقاتل الناكثين ، واغتنم أموالهم ؛ وما سبى ذراريهم ونساءهم ، وقتل مقاتلة من القاسطين ؛ وما اغتنم ، ولا سبى ... ثم رضى بالتحكيم ، وقاتل مقاتلة المارقين ؛ واغتنم أموالهم ، وسبى ذراريهم . وطعنوا فى عثمان رضى الله عنه ؛ للأحداث التى عدوها عليه . وطعنوا فى أصحاب الجمل وأصحاب صفين ... فقاتلهم « على » رضى الله عنه بالنهروان مقاتلة شديدة ، فما انفلت منهم إلا أقل من عشرة ، وما قتل من المسلمين إلا أقل من عشرة ؛ فانهزم اثنان منهم إلى عمان ، واثنان إلى كرمان ، واثنان إلى سجستان ، واثنان إلى الجزيرة ، وواحد إلى تل مورون باليمن . وظهرت بدع الخوارج فى هذه المواضع منهم ، وبقيت إلى اليوم . وأول من بويع من الخوارج بالإمامة : عبد الله بن وهب الراسبى فى منزل زيد بن حصين ؛ بايعه : عبد الله بن الكواء ، وعروة بن جرير ، ويزيد ابن عاصم المحاربى ، وجماعة معهم . وكان يمتنع عليهم تحرجاً ، ويستقبلهم ويومىء إلى غيره تحرزاً ؛ فلم يقنعوا إلا به ، وكان يوصف برأى ونجدة ؛ فتبرأ من الحكمين ،

ومن رضى بقولها وصوب أمرهما . وأكفروا أمير المؤمنين « عليا » رضى الله عنه وقالوا : إنه ترك حكم الله ، وحكم الرجال . وقيل : إن أول من تلفظ بهذا رجل من بنى سعد بن زيد بن مناة بن تميم يقال له : الحجاج بن عبيد الله يلقب بالبرك ، وهو الذى ضرب معاوية على إليته ـ لما سمع بذكر الحكمين ـ وقال : أتحكم فى دين الله ؟ لا حكم إلا لله ، فلنحكم بما حكم الله فى القرآن به ؛ فسمعها رجل فقال : طعن والله فأنفذ ! ، فسموا : المحكمة ؛ بذلك . ولما سمع أمير المؤمنين « على » رضى الله عنه هذه الكلمة قال : « كلمة عدل أريد بها جور ؛ إنما يقولون : لا إمارة ، ولا بد من إمارة بر أو فاجر ». ويقال : إن أول سيف سل من سيوف الخوارج سيف : عروة بن أذينة ؛ وذلك أنه أقبل على الأشعث ابن قيس ، فقال : ما هذه الدنية يا أشعث ؟ وما هذا التحكيم ؟ أشرط أحدكم أوثق من شرط الله تعالى ؟ ! ثم شهر السيف ، والأشعث مولى ، فضرب به عجز البغلة ، فشبت البغلة ، فنفرت اليمانية ؛ فلما رأى ذلك الأحنف : مشى هو وأصحابه إلى الأشعث فسألوه الصفح ؛ ففعل . وعروة بن أذينه نجا بعد ذلك من حرب النهروان وبقى إلى أيام معاوية ، ثم أتى إلى زياد بن أبيه ومعه مولى له ؛ فسأله زياد عن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ؛ فقال فيهما خيراً ، وسأله عن عثمان ؛ فقال : كنت أوالى عثمان على أحواله فى خلافته ست سنين ، ثم تبرأت منه بعد ذلك للأحداث التى أحدثها ؛ وشهد عليه بالكفر ، وسأله عن أمير المؤمنين « على » رضى الله عنه ؛ فقال : كنت أتولاه إلى أن حكم الحكمين ثم تبرأت منه بعد ذلك ؛ وشهد عليه بالكفر ، وسأله عن معاوية ؛ فسبه سباً قبيحاً ، ثم سأله عن نفسه ؛ فقال : أولك لريبة ؛ وآخرك لدعوة ؛ وأنت فيما بينهما بعد عاص ربك ، فأمر زياد بضرب عنقه . ثم دعا مولاه ؛ فقال له : صف لى أمره واصدق ، فقال : أأطنب أم أختصر ؟ فقال : بل اختصر ، فقال : ما أتيته بطعام فى نهار قط ، ولا فرشت له فراشاً بليل قط . هذه معاملته واجتهاده ، وذلك خبثه واعتقاده .

٢ — الأَزَارِقَة

أصحاب « أبى راشد : نافع بن الأزرق » الذين خرجوا مع نافع من البصرة إلى الأهواز ؛ فغلبوا عليها ، وعلى كورها ، وما وراءها من بلدان : فارس وكرمان ؛ فى أيام عبد الله بن الزبير ، وقتلوا عماله بهذه النواحى . وكان مع نافع من أمراء الخوارج : عطية بن الأسود الحنفى ، وعبد الله بن ماخون وأخواه عثمان والزبير ، وعمرو ابن عمير العنبرى ، وقطرى بن الفجاءة المازنى ، وعبيدة بن هلال اليشكرى ، وأخوه محرز بن هلال ، وصخر بن حبيب التميمى ، وصالح بن مخراق العبدى ، وعبد ربه الكبير ، وعبد ربه الصغير . . . فى زهاء ثلاثين ألف فارس ؛ ممن يرى رأيهم ، وينخرط فى سلكهم . فأنفذ إليهم عبد الله بن الحرث بن نوفل النوفلى بصاحب جيشه : مسلم بن عبيس بن كريز ابن حبيب ؛ فقتله الخوارج ، وهزموا أصحابه. فأخرج إليهم أيضا عثمان بن عبد الله ابن معمر التميمى ؛ فهزموه . فأخرج إليهم حارثة بن بدر العتابى فى جيش كثيف ؛ فهزموه ، وخشى أهل البصرة على أنفسهم وبلدهم من الخوارج . فأخرج إليهم المهلب بن أبى صفرة ؛ فبقى فى حرب الأزارقة تسع عشرة سنة إلى أن فرغ من أمرهم فى أيام الحجاج . ومات نافع قبل وقائع المهلب مع الأزارقة ، وبايعوا بعده قطرى بن الفجاءة المازنى ، وسموه : أمير المؤمنين .

وبدع الأزارقة ثمانية :

إحداها : أنه أكفر عليا رضى الله عنه ، وقال : إن الله أنزل فى شأنه : « ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ، ويشهد الله على ما فى قلبه وهو ألد الخصام » ؛ وصوب : عبد الرحمن بن ملجم لعنه الله وقال : إن الله تعالى أنزل فى شأنه : « ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله » .

وقال عمران بن حطان وهو : مفتى الخوارج ، وزاهدها ، وشاعرها الأكبر ؛ فى ضربة ابن ملجم لعنه الله لعلىّ رضى الله عنه :

يا ضربة من منيب ما أراد بها إلا ليبلغ من ذى العرش رضوانا
إنى لأذكره يوماً فأحسبه أوفى البرية عنـد الله ميزانا

وعلى هذه البدعة مضت الأزارقة ، وزادوا عليه تكفير : عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس رضى الله عنهم ؛ وسائر المسلمين معهم ، وتخليدهم فى النار جميعا .

والثانية : أنه أكفر القعدة ، وهو أول من أظهر البراءة من القعدة عن القتال ، وإن كان موافقاً له على دينه ، وأكفر من لم يهاجر إليه .

والثالثة : إباحته قتل أطفال المخالفين والنسوان منهم .

والرابعة : إسقاطه الرجم عن الزانى ؛ إذ ليس فى القرآن ذكره ، وإسقاطه حد القذف عمن قذف المحصنين من الرجال ؛ مع وجوب الحد على قاذف المحصنات من النساء .

والخامسة : حكمه بأن أطفال المشركين فى النار مع آبائهم .

والسادسة : أن التقية غير جائزة فى قول ولا عمل .

والسابعة : تجويزه أن يبعث الله تعالى نبياً يعلم أنه يكفر بعد نبوته ، أو كان كافراً قبل البعثة . والكبائر والصغائر : إذا كانت بمثابة عنده ، وهى كفر ، وفى الأمة من جوز الكبائر والصغائر على الأنبياء عليهم السلام ؛ فهى كفر .

والثامنة : اجتمعت الأزارقة على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كفر كفر ملة ؛ خرج به عن الإسلام جملة ، ويكون مخلداً فى النار مع سائر الكفار ، واستدلوا بكفر إبليس ؛ وقالوا : ما ارتكب إلا كبيرة حيث أمر بالسجود لآدم عليه السلام فامتنع ؛ وإلا ، فهو عارف بوحدانية الله تعالى .

٣ — النَّجَدَاتُ العَاذِرِيَّة

أصحاب نجدة بن عامر الحنفى ؛ وقيل : عاصم ، وكان من شأنه أنه خرج من اليمامة مع عسكره يريد اللحوق بالأزارقة ؛ فاستقبله : أبو فديك ، وعطية

ابن الأسود الحنفى فى الطائفة الذين خالفوا نافع بن الأزرق ؛ فأخبروه بما أحدثه نافع من الخلاف : بتكفير القعدة عنه ، وسائر الأحداث ، والبدع ؛ وبايعوا نجدة ، وسموه أمير المؤمنين . ثم اختلفوا على نجدة ؛ فأكفره قوم منهم لأمور نقموها عليه ؛ منها أنه بعث ابنه مع جيش إلى أهل القطيف فقتلوا رجالهم وسبوا نساءهم وقوموها على أنفسهم وقالوا : إن صارت قيمتهن فى حصصنا فذاك ، وإلا رددنا الفضل ؛ ونكحوهن قبل القسمة ، وأكلوا من الغنيمة قبل القسمة . فلما رجعوا إلى نجدة وأخبروه بذلك قال : لم يسعكم ما فعلتم ؟ قالوا : لم نعلم أن ذلك لا يسعنا ؛ فعذرهم بجهالتهم . واختلف أصحابه بذلك ؛ فمنهم من وافقه ، وعذر بالجهالات فى الحكم الاجتهادى ؛ وقالوا : الدين أمران : أحدهما : معرفة الله تعالى ، ومعرفة رسله عليهم السلام ، وتحريم دماء المسلمين — يعنون موافقيهم — ، والإقرار بما جاء من عند الله جملة . . . فهذا واجب على الجميع ، والجهل به لا يعذر فيه .

والثانى : ما سوى ذلك ؛ فالناس معذورون فيه ، إلى أن تقوم عليهم الحجة فى الحلال والحرام . قالوا : ومن جوز العذاب على المجتهد المخطىء فى الأحكام قبل قيام الحجة عليه ؛ فهو كافر ، واستحل نجدة بن عامر دماء أهل العهد والذمة وأموالهم ؛ فى حال التقية ، وحكم بالبراءة ممن حرمها . قال : وأصحاب الحدود - من موافقيه - لعل الله تعالى يعفو عنهم ؛ وإن عذبهم ففى غير النار ، ثم يدخلهم الجنة ؛ فلا تجوز البراءة عنهم . قال : ومن نظر نظرة أو كذب كذبة صغيرة أو كبيرة وأصر عليها ؛ فهو مشرك ، ومن زنى ، وشرب ، وسرق ؛ غير مصر عليه ؛ فهو غير مشرك ، وغلظ على الناس فى حد الخمر تغليظا شديدا .

ولما كاتب عبد الملك بن مروان وأعطاه الرضى : نقم عليه أصحابه فيه ؛ فاستتابوه ، فأظهر التوبة ، فتركوا النقمة عليه ، والتعرض له . وندمت طائفة على هذه الاستتابة ، وقالوا : أخطأنا ، وما كان لنا أن نستتيب الإمام ، وما كان له أن يتوب باستتابتنا إياه ؛ فتابوا من ذلك وأظهروا الخطأ ، وقالوا له : تب

من توبتك ؛ وإلا نابذناك ، فتاب من توبته . وفارقه : أبو فديك ، وعطية . ووثب عليه أبو فديك فقتله. ثم برىء أبو فديك من عطية ، وعطية من أبى فديك وأنفذ عبدالملك بن مروان : عمر بن عبيد الله بن معمر التميمى مع جيش إلى حرب أبى فديك ؛ فحاربه أياماً ، فقتله ولحق عطية بأرض سجستان ، ويقال لأصحابه : العطوية ، ومن أصحابه : عبد الكريم بن عجرد زعيم العجاردة .

وإنما قيل للنجدات : العاذرية ؛ لأنهم عذروا بالجهالات فى أحكام الفروع .

وحكى الكعبى عن النجدات : أن التقية جائزة فى القول والعمل كله ؛ وإن كان فى قتل النفوس . قال : وأجمعت النجدات على أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط ، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم ؛ فإن هم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه ، فأقاموه ـ جاز .

ثم افترقوا بعد نجدة إلى: عطوية ؛ وفديكية ، وبرىء كل واحد منهما عن صاحبه بعد قتل نجدة ، وصارت الدار لأبى فديك ، إلا من تولى نجدة . وأهل سجستان وخراسان وكرمان وقهستان ـ من الخوارج ـ على مذهب عطية .

وقيل : كان نجدة بن عامر ونافع بن الأزرق قد اجتمعا بمكة مع الخوارج على « ابن الزبير » ، ثم تفرقا عنه . واختلف نافع ونجدة : فصار نافع إلى البصرة ، ونجدة إلى اليمامة . وكان سبب اختلافهما أن نافعاً قال : التقية لا تحل ، والقعود عن القتال كفر ؛ واحتج بقول الله تعالى : « إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله » ، وبقوله تعالى : « يقاتلون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم » . وخالفه نجدة ؛ وقال : التقية جائزة ، واحتج بقول الله تعالى : « إلا أن تتقوا منهم تقاة » وبقوله تعالى : « وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه » : وقال : القعود جائز ، والجهاد إذا أمكنه أفضل؛ قال الله تعالى:«وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيما » . وقال نافع : هذا فى أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم حين كانوا مقهورين ، وأما فى غيرهم مع الإمكان فالقعود كفر ؛ لقول الله تعالى : « وقعد الذين كذبوا الله ورسوله » .

٤ — البَيْهَسِيَّة

أصحاب : أبى بيهس الهيصم بن جابر ، وهو أحد بنى سعد بن ضبيعة ، وقد كان الحجاج طلبه أيام الوليد ، فهرب إلى المدينة ، فطلبه بها عثمان بن حيان المزنى فظفر به وحبسه ؛ وكان يسامره إلى أن ورد كتاب الوليد بأن يقطع يديه ورجليه ثم يقتله ؛ ففعل به ذلك. وكفر أبو بيهس : إبراهيم، وميمون ؛ فى اختلافهما فى بيع الأمة ، وكذلك كفر الواقفيـــة . وزعم : أنه لا يسلم أحد حتى يقر بمعرفة الله تعالى ومعرفة رسله ومعرفة ماجاء به النبى صلى الله عليه وسلم ، والولاية لأولياء الله تعالى ، والبراءة من أعداء الله . فمن جملة ما ورد به الشرع وحكم به : ما حرم الله (١) ، وجاء به الوعيـــد ؛ فلا يسعه إلا : معرفته بعينه ، وتفسيره ، والاحتراز عنه . ومنه ما ينبغى أن يعرف باسمه ، ولا يضره ألا يعرفه بتفسيره حتى يبتلى به ؛ وعليه أن يقف عندما لا يعلم ، ولا يأتى بشىء إلا بعلم . وبرىء أبو بيهس عن « الواقفية » ؛ لقولهم : إنا نقف فيمن واقع الحرام وهو لا يعلم أحلالا واقع أم حراما ؟ ؛ قال : كان من حقه أن يعلم ذلك ، والإيمان : هو أن يعلم كل حق وباطل ، وإن الإيمان هو العلم بالقلب دون القول والعمل . ويحكى عنه أنه قال : الإيمان : هو : الإقرار ، والعلم ؛ وليس هو أحد الأمرين دون الآخر . وعامة البيهسية على أن العلم والإقرار والعمل كله إيمان ؛ وذهب قوم منهم إلى أنه لا يحرم سوى ما ورد فى قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه . . . الآية » ؛ وما سوى ذلك ، فكله حلال ، ومن البيهسية قوم يقال لهم : العونية ؛ وهم فرقتان :

---

(١) وقد رأيت مع فضيلة الشيخ عبد الحليم البسيونى المصحح بالأزهر ـ على رغم إجماع النسخ على : « مما حرم الله » ـ أن المعنى لا يستقيم ، بل ولا يصح معها ؛ فاضطررنا إلى استبدال « ما » (التى نظن ، أن الشهرستانى كتبها بخطه ، أو أرادها بـ « مما » التى أجمع عليها : تقصير: النساخ ، أو قصور المتعالمين . وفوق كل ذى علم عليم .

فرقة تقول : : من رجع من دار الهجرة إلى القعود برئنا منه ، وفرقة تقول : بل نتولاهم ؛ لأنهم رجعوا إلى أمر كان حلالا لهم . والفرقتان اجتمعتا على أن الإمام إذا كفر كفرت الرعية : الغائب منهم ، والشاهد . ومن البيهسية صنف يقال لهم : أصحاب التفسير ، زعموا : أن من شهد من المسلمين شهادة ، أخذ : بتفسيرها ، وكيفيتها . وصنف يقال لهم : أصحاب السؤال: قالوا : إن الرجل يكون مسلماً : إذا شهد الشهادتين ، وتبرأ ، وتولى ، وآمن بما جاء من عند الله جملة ؛ وإن لم يعلم فيسأل ما افترض الله عليه ؛ ولا يضره أن لا يعلم حتى يبتلى به فيسأل ، وإن واقع حراماً لم يعلم تحريمه فقد كفر ، وقالوا فى الأطفال بقول الثعلبية : إن أطفال المؤمنين مؤمنون ، وأطفال الكافرين كافرون . ووافقوا القدرية فى القدر ، وقالوا : إن الله تعالى فوض إلى العباد ، فليس لله فى أعمال العباد مشيئة. فبرئت منهم عامة البيهسية. وقال بعض البيهسية :إن واقع الرجل حراما لم يحكم بكفره حتى يرفع أمره إلى الإمام الوالى ، ويحده ؛ وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور . وقال بعضهم : إن السكر إذا كان من شراب حلال ، فلا يؤاخذ صاحبه بما قال فيه وفعل . وقالت العونية : السكر كفر ، ولا يشهدون أنه كفر ما لم ينضم إليه كبيرة أخرى : من ترك الصلاة ، أو قذف المحصن .

ومن الخوارج: أصحاب صالح بن مسرح ، ولم يبلغنا عنه أنه أحدث قولا تميز به عن أصحابه . فخرج على « بشر بن مروان » ، فبعث إليه بشر : الحارث بن عميرة أو الأشعث بن عميرة الهمدانى ؛ أنفذه الحجاج لقتاله ، فأصابت صالحا جراحة ، فى قصر جلولاء . فاستخلف مكانه شبيب بن يزيد بن نعيم الشيبانى المكنى بأبى الصحارى ، وهو الذى غلب على الكوفة وقتل من جيش الحجاج أربعة وعشرين أميراً ، كلهم أمراء الجيوش ؛ ثم انهزم إلى الأهواز وغرق فى نهر الأهواز وهو يقول : « ذلك تقدير العزيز العليم » . وذكر « اليمان »: أن الشبيبية يسمون : مرجئة الخوارج ، لما ذهبوا إليه من الوقف فى أمر صالح . ويحكى عنه : أنه برىء منه وفارقه ، ثم خرج يدعى الإمامة لنفسه . ومذهب شبيب ماذكرناه .

من مذاهب البيهسية ؛ إلا أن شوكته ، وقوته ، ومقاماته مع المخالفين . . . مما لم يكن لخارج من الخوارج .

وقصته مذكورة فى التواريخ .

٥ — العَجارِدَة

أصحاب : عبد الكريم بن عجرد . وافق النجدات فى بدعهم ؛ وقيل : إنه كان من أصحاب أبى بيهس ، ثم خالفه وتفرد بقوله : تجب البراءة عن الطفل حتى يدعى إلى الإسلام ؛ ويجب دعاؤه إذا بلغ ، وأطفال المشركين فى النار مع آبائهم ، ولا يرى المال فيئاً حتى يقتل صاحبه ، وهم يتولون القعدة ؛ إذا عرفوهم بالديانة ، ويرون الهجرة فضيلة ؛ لا فريضة ، ويكفرون بالكبائر ، ويحكى عنهم : أنهم ينكرون كون سورة يوسف من القرآن ؛ ويزعمون أنها قصة من القصص ؛ قالوا : ولا يجوز أن تكون قصة العشق من القرآن .

ثم إن العجاردة : افترقوا أصنافاً ، ولكل صنف مذهب على حياله ؛ إلا أنهم لما كانوا من جملة العجاردة أوردناهم على حكم التفصيل بالجدول والضلع[1] ؛ وهم :

---

(١) لم نستطع الجزم بتفاصيل «الجدول والضلع» وكيفيتهما ؛ اللذين أشار إليهما الشهرستانى ؛ لاضطراب جميع المجموعات التى عثرنا عليها أصولا للكتاب ـ والتى بلغت اثنتى عشرة مجموعة ـ فى ترتيب أصناف «العجاردة» المذكورة . ولنا كبير الأمل فى الله أن يهدينا مخطوطة الشهرستانى نفسه لهذا الكتاب ، التى كتبها بخطه ؛ ففيها القول الفصل فى هذه التفاصيل : شكلا وموضوعا .

ومع هذا فلا بد لنا الآن من أن نتعمق فى فهم « الموضوع » ونحاول جاهدين التقرب إلى « الشهرستانى » للقرب منه ، أو الاتحاد به : « وما توفيقى إلا بالله » . وإنما آثرنا الترتيب الذى أثبتناه فى المتن ؛ لاعتقادنا — بعد أن أوسعنا الوسع ، وأجهدنا الجهد — أن هذا الترتيب الذى اصطفيناه : يساوق المعنى ، ويطابق الموضوع ، ويوافق « الشهرستانى » ؛ فبدأنا بذكر الصلتية ؛ لأن الأصول أجمعت على ذلك ، ولقول الشهرستانى عنهم : « تفردوا عن العجاردة » . وثنينا بذكر الميمونية ؛ لقوله عن ميمون : « كان من جملة العجاردة إلا أنه تفرد عنهم » . وثلثنا بذكر الحمزية ؛ لقوله عنهم : « وافقوا الميمونية » . وربعنا بذكر الخلفية ؛ لقوله عنهم =

ا — الصَّلْتِيَّة } أصحاب عثمان بن أبى الصلت ، والصلت بن أبى الصلت . تفردوا عن العجاردة بأن الرجل إذا أسلم توليناه ، وتبرأنا من أطفاله ؛ حتى يدركوا فيقبلوا الإسلام . ويحكى عن جماعة منهم : أنهم قالوا : ليس لأطفال المشركين والمسلمين ولاية ، ولا عداوة ؛ حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام ؛ فيقروا ، أو ينكروا .

ب — الميمُونِيَّة } أصحاب: ميمون بن خالد. كان من جملة العجاردة ؛ إلا أنه تفرد عنهم : بإثبات القدر — خيره وشره — من العبد . وإثبات الفعل للعبد : خلقاً ، وإبداعاً . وإثبات الاستطاعة قبل الفعل . والقول بأن الله تعالى يريد الخير ؛ دون الشر ، وليس له مشيئة فى معاصى العباد . وذكر الحسين الكرابيسى فى كتابه الذى حكى فيه مقالات الخوارج : أن الميمونية يجيزون نكاح بنات البنات ، وبنات أولاد الإخوة والأخوات ؛ وقالوا : إن الله تعالى حرم نكاح البنات ، وبنات الإخوة والأخوات ؛ ولم يحرم نكاح بنات أولاد هؤلاء .

وحكى الكعبى والأشعرى عن الميمونية إنكارها كون سورة يوسف من القرآن . وقالوا بوجوب قتال السلطان ؛ وحده ؛ ومن رضى بحكمه ؛ فأما من أنكره ، فلا يجوز قتاله : إلا إذا أعان عليه ، أو طعن فى دين الخوارج أو صار دليلا للسلطان وأطفال المشركين ـ عندهم ـ فى الجنة .

حـ — الحَمْزِيَّة } أصحاب : حمزة بن أدرك. وافقوا الميمونية فى القدر وفى سائر: بدعها . إلا فى أطفال مخالفيهم والمشركين ، فإنهم قالوا ، هؤلاء كلهم فى النار .

وكان حمزة من أصحاب الحسين بن الرقاد ، الذى خرج بسجستان من أهل أوق .

= فى الميمونية : «وخالفه خلف الخارجى» ؛ وفى الخلفية : « خالفوا الحمزية وقالوا : الحمزية ناقضوا » . وخمسنا بذكر الأطرافية ؛ لقوله عنهم : « فرقة على مذهب حمزة » . وسدسنا بذكر الشعيبية ؛ لقوله عن شعيب : « كان مع ميمون من جملة العجاردة » . وسبعنا بذكر الحازمية لقوله عنهم : « أخذوا بقول شعيب . . . » « وقل ربى زدنى علماً » .

وخالفه خلف الخارجى فى القول بالقدر ، واستحقاق الرئاسة ؛ فبرىء كل واحد منهما عن صاحبه . وجوز حمزة إمامين ، فى عصر واحد ؛ ما لم تجتمع الكلمة ، ولم تقهر الأعداء .

د — الخَلَفِيَّـة { أصحاب : خلف الخارجى ؛ وهم من خوارج : كرمان ، ومكران . خالفوا الحمزية فى القول بالقدر ، وأضافوا القدر — خيره وشره — إلى الله تعالى ، وسلكوا فى ذلك مسلك أهل السنة ، وقالوا : الحمزية ناقضوا ؛ حيث قالوا : لو عذب الله العباد على أفعال قدرها عليهم ، أو على ما لم يفعلوه كان ظالماً . وقضوا بأن أطفال المشركين فى النار ، ولا عمل لهم ، ولا ترك . وهذا من أعجب ما يعتقد من التناقض !

هـ — الأَطْرَافِيَّة { فرقة على مذهب حمزة فى القول بالقدر . إلا أنهم عذروا أصحاب الأطراف ، فى ترك مالم يعرفوه من الشريعة إذا أتوا بما يعرف لزومه من طريق العقل . وأثبتوا واجبات عقلية ؛ كما قالت القدرية . ورئيسهم : غالب بن شاذك ، من سجستان . وخالفهم عبد الله السديورى ، وتبرأ منهم .

ومنهم : المحمدية : أصحاب محمد بن رزق . وكان من أصحاب الحسين بن الرقاد ، ثم برىء منه .

و — الشُّعَيْبِيَّة { أصحاب : شعيب بن محمد ، وكان مع ميمون من جملة العجاردة ؛ إلا أنه برىء منه ، حين أظهر القول بالقدر .

قال شعيب : إن الله تعالى خالق أعمال العباد . والعبد : مكتسب لها : قدرة ، وإرادة ؛ مسئول عنها : خيراً وشراً ؛ مجازى عليها : ثواباً ، وعقاباً . ولا يكون شىء فى الوجود إلا بمشيئة الله تعالى . وهو : على بدع الخوارج فى الإمامة ، والوعيد ؛ وعلى بدع العجاردة فى : حكم الأطفال ، وحكم القعدة ، والتولى والتبرى .

ز — الحَازِمِيّة { أصحاب : حازم بن على . أخذوا بقول شعيب فى أن الله تعالى خالق أعمال العباد ، ولا يكون فى سلطانه إلا ما يشاء . وقالوا بالموافاة ، وأن الله تعالى : إنما يتولى العباد ، على ما علم أنهم صائرون إليه فى آخر أمرهم من الإيمان ؛ ويتبرأ منهم على ما علم أنهم صائرون إليه فى آخر أمرهم من الكفر . وأنه سبحانه لم يزل محبا لأوليائه ، مبغضاً لأعدائه .

ويحكى عنهم أنهم يتوقفون فى أمر «على» رضى الله عنه ، ولا يصرحون بالبراءة عنه . ويصرحون بالبراءه فى حق غيره .

٦ — الثَّعَالِبَة

أصحاب : ثعلبة بن عامر . كان مع عبد الكريم بن عجرد يداً واحدة ؛ إلى أن اختلفا فى أمر الأطفال ؛ فقال ثعلبة : إنا على ولايتهم : صغاراً ، وكباراً ؛ حتى نرى منهم إنكاراً للحق ، ورضاً بالجور . فتبرأت العجاردة من ثعلبة . ونقل عنه أيضاً أنه قال : ليس له حكم فى حال الطفولة ، من ولاية ، وعداوة ؛ حتى يدركوا ، ويدعوا ؛ فإن قبلوا فذاك ، وإن أنكروا كفروا . وكان يرى : أخذ الزكاة من عبيدهم إذا استغنوا وإعطاءهم منها إذا افتقروا .

ا — الأَخْنَسِيّة { أصحاب : أخنس بن قيس . من جملة الثعالبة . وانفرد عنهم بأن قال : أتوقف فى جميع من كان فى دار التقية من أهل القبلة ، إلا من عرف منه إيمان فأتولاه عليه ، أو كفر فأتبرأ منه . وحرموا : الاغتيال ، والقتل ، والسرقة فى السر . ولا يبدأ أحد من أهل القبلة بالقتال ، حتى يدعى إلى الدين ؛ فإن امتنع قوتل ؛ سوى من عرفوه بعينه على خلاف قولهم . وقيل إنهم جوزوا : تزويج المسلمات ، من مشركى قومهم : أصحاب الكبائر . وهم على أصول الخوارج فى سائر المسائل .

ب — المَعْبَدِيّة { أصحاب : معبد بن عبد الرحمن ، كان من جملة الثعالبة . خالف الأخنس فى الخطأ الذى وقع له فى تزويج المسلمات

من مشرك . وخالف ثعلبة فيما حكم من أخذ الزكاة من عبيدهم ، وقال : إنى لاأبرأ منه بذلك ، ولا أدع اجتهادى فى خلافه . وجوزوا أن تصير سهام الصدقة سهماً واحداً ، فى حال التقية .

حـ — الرُّشَيْدِيَّة } أصحاب : رشيد الطوسى ؛ ويقال لهم العشرية . وأصلهم : أن الثعالبة كانوا يوجبون فيما سقى بالأنهار والقنى نصف العشر ، فأخبرهم زياد بن عبد الرحمن : أن فيه العشر ، ولا تجوز البراءة ممن قال : فيه نصف العشر قبل هذا . فقال : رشيد إن لم تجز البراءة منهم فإنا نعمل بما عملوا ؛ فافترقوا فى ذلك فرقتين .

ء — الشَّيْبَانِيَّة } أصحاب : شيبان بن سلمة . الخارج فى أيام أبى مسلم ، وهو المعين له ولعلى بن الكرمانى على نصر بن سيار ، وكان من الثعالبة ؛ فلما أعانهما برئت منه الخوارج . فلما قتل شيبان ذكر قوم توبته ، فقالت الثعالبة : لا تصح توبته ؛ لأنه قتل الموافقين لنا فى المذهب ، وأخذ أموالهم ، ولا تقبل توبة من : قتل مسلماً وأخذ ماله ؛ إلا بأن يقتص من نفسه ، ويرد الأموال ؛ أو يوهب له ذلك . ومن مذهب شيبان : أنه قال بالجبر ، ووافق جهم بن صفوان فى مذهبه إلى الجبر ، ونفى القدرة الحادثة . وينقل عن زياد ابن عبد الرحمن الشيبانى أبى خالد : أنه قال : إن الله تعالى لم يعلم ، حتى خلق لنفسه علماً ؛ وأن الأشياء إنما تصير معلومة له عند حدوثها ووجودها . ونقل عنه أنه تبرأ من شيبان ، وأكفره حين نصر الرجلين . فوقعت عامة الشيبانية : بجرجان ، ونسا ، وأرمينية . والذى تولى شيبان ، وقال بتوبته : عطية الجرجانى ، وأصحابه .

هـ — المُكْرَمِيَّة } أصحاب : مكرم بن عبد الله العجلى ، كان من جملة الثعالبة . وتفرد عنهم بأن قال : تارك الصلاة : كافر ؛ لا من أجل ترك الصلاة ولكن من أجل جهله بالله تعالى . وطرد هذا فى كل كبيرة يرتكبها الإنسان ، وقال إنما يكفر لجهله بالله تعالى ؛ وذلك أن العارف بوحدانية الله تعالى ؛

وأنه المطلع على سره وعلانيته ، المجازى على طاعته ومعصيته ؛ أن يتصور منه : الإقدام على المعصية ،والاجتراء على المخالفة ؛ ما لم يغفل عن هذه المعرفة ، ولا يبالى بالتكليف [منه] (١) ؛ وعن هذا قال النبي عليه السلام : « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن » . . الخبر . وخالفوا الثعالبة فى هذا القول . وقالوا : بإيمان الموافاة ، والحكم بأن الله تعالى إنما يتولى عباده ويعاديهم على ما هم صائرون إليه من موافاة الموت ، لا على أعمالهم التى هم فيها ؛ فإن ذلك ليس بموثوق به إصراراً عليه ؛ ما لم يصل المرء إلى آخر عمره ، ونهاية أجله ؛ فحينئذ إن بقى على ما يعتقده فذلك هو الإيمان ؛ فنواليه ، وإن لم يبق فنعاديه ، وكذلك فى حق الله تعالى : حكم الموالاة والمعاداة على ما علم منه حال الموافاة .وكلهم على هذا القول .

و — المَعْلُومِيَّة والمَجْهُولِيَّة } كانوا فى الأصل حازمية ؛ إلا أن المعلومية قالت : من لم يعرف الله تعالى بجميع أسمائه وصفاته فهو جاهل به ، حتى يصير عالماً بجميع ذلك ؛ فيكون مؤمناً . وقالت : الاستطاعة مع الفعل ، والفعل مخلوق للعبد ؛ فبرئت منهم الحازمية . وأما المجهولية ؛ فإنهم قالوا : من علم بعض أسماء الله تعالى وصفاته وجهل بعضها ؛ فقد عرفه تعالى . وقالت : إن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى .

ز — البِدْعِيَّة } أصحاب : يحى بن أصدم . أبدعوا : القول بأن نقطع على أنفسنا بأن من اعتقد اعتقادنا فهو من أهل الجنة ، ولا نقول : إن شاء الله ؛ فإن ذلك شك فى الاعتقاد ، ومن قال : أنا مؤمن إن شاء الله ؛ فهو شاك . فنحن من أهل الجنة قطعاً ، من غير شك .

---

(١) إنما استبدلنا « منه » بـ : « فيه » المذكورة فى كثير من المجموعات الأصول ؛ ليتحقق المذهب، ويتضح المعنى؛ وكأنه يريدأن يقول: لايقدم على المعصيه إلامن غفل عن معرفه الاله الواحد المطلع على سره وعلانيته ، ولا يجترىء على مخالفة أوامر الله إلامن لايبالى بصدور التكليف منه سبحانه ، المجازى على الطاعة والمعصية ؛ إذ العارف المبالى بالتكليف : لايعصى ولا يخالف .

٧ — الإِبَاضِيَّــــة

أصحاب : عبد الله بن إباض ، الذى خرج فى أيام مروان بن محمد ، فوجه إليه عبد الله بن محمد بن عطية ، فقاتله بتبالة . وقيل إن عبد الله بن يحيى الإباضى كان رفيقاً له فى جميع أحواله وأقواله . قال : إن مخالفينا من أهل القبلة كفار غير مشركين ، ومناكحتهم جائزة ، وموارثتهم حلال ، وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال ؛ وما سواه حرام . وحرام قتلهم وسبيهم فى السر غيلة ، إلا بعد نصب القتال ، وإقامة الحجة .

وقالوا : إن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد ، إلا معسكر السلطان ؛ فإنه دار بغى ، وأجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم . وقالوا فى مرتكبى الكبائر : إنهم موحدون ، لا مؤمنون . وحكى الكعبى عنهم : أن الاستطاعة عرض من الأعراض ، وهى قبل الفعل ، بها يحصل الفعل . وأفعال العباد : مخلوقة لله تعالى : إحداثاً ، وإبداعاً ، ومكتسبة للعبد : حقيقة ، لا مجازاً . ولا يسمون إمامهم : أمير المؤمنين ، ولا أنفسهم : مهاجرين . وقالوا : العالم يفنى كله إذا فنى أهل التكليف . قال : وأجمعوا على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كفر كفر النعمة ، لا كفر الملة . وتوقفوا فى أطفال المشركين ، وجوزوا تعذيبهم على سبيل الانتقام ، وأجازوا أن يدخلوا الجنة تفضلا . وحكى الكعبى عنهم : أنهم قالوا بطاعة لا يراد بها الله تعالى ، كما قال أبو الهذيل . ثم اختلفوا فى النفاق : أيسمى شركا ، أم لا ؟. قالوا : إن المنافقين فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا موحدين ؛ إلا أنهم ارتكبوا الكبائر ، فكفروا بالكبيرة لا بالشرك . وقالوا : كل شىء أمر الله تعالى به ، فهو : عام ليس بخاص ؛ وقد أمر به المؤمن والكافر ، وليس فى القرآن خصوص . وقالوا : لا يخلق الله تعالى شيئاً إلا دليلا على وحدانيته ، ولا بد أن يدل به واحداً . وقال قوم منهم : يجوز أن يخلق الله تعالى رسولا بلا دليل ، ويكلف العباد بما يوحى إليه ، ولا يجب عليه إظهار المعجزة ، ولا يجب

على الله تعالى ذلك ، إلى أن يخلق دليلا ، ويظهر معجزة ... وهم جماعة متفرقون في مذاهبهم ؛ تفرق : الثعالبة ، والعجاردة :

ا — الحفصيّة هم أصحاب : حفص بن أبى المقدام . تميز عنهم بأن قال : إن بين الشرك والإيمان خصلة واحدة ، وهى معرفة الله تعالى وحده ؛ فمن عرفه ، ثم كفر بما سواه ؛ من : رسول ، أو كتاب ، أو قيامه ، أو جنة ، أو نار ؛ أو ارتكب الكبائر : من الزنا ، والسرقة ، وشرب الخمر ... فهو كافر ؛ لكنه برىء من الشرك .

ب — الحارثيّة أصحاب : الحارث الإباضى . خالف الإباضية : فى قوله بالقدر على مذهب المعتزلة ، وفى الاستطاعة قبل الفعل ، وفى إثبات طاعة لا يراد بها الله تعالى .

حـ — اليزيديّة أصحاب : يزيد بن أنيسة ؛ الذى قال بتولى المحكمة الأولى قبل الأزارقة ، وتبرأ ممن بعدهم ، إلا الإباضية ؛ فإنه يتولاهم . وزعم أن الله تعالى سيبعث رسولا من العجم ، وينزل عليه كتاباً قد كتب فى السماء ، وينزل عليه جملة واحدة ؛ ويترك شريعة المصطفى محمد عليه السلام ويكون على ملة الصابئة المذكورة فى القرآن ؛ وليست هى الصابئة الموجودة : بحرّان ، وواسط وتولى يزيد من شهد [لمحمد] المصطفى (١) عليه السلام من أهل الكتاب بالنبوة ، وإن لم يدخل فى دينه . وقال : إن أصحاب الحدود : من موافقيه ، وغيرهم : كفار مشركون . وكل ذنب صغير أو كبير ؛ فهو شرك .

---

(١) ولعل مجرد النظر إلى كلمة « بالنبوة » يحتم إثبات « لمحمد » فضلا عن تصحيح المذهب ، والأمانة فى النقل ، وعدم فساد المعنى . وغير خاف الفرق الكبير بين « من شهد المصطفى » و « من شهد لمحمد المصطفى » أعنى بين : شهده ، وشهد له . وليعذرنى حضرات النساخ الأفاضل اذا لم أفهم ما أجمعوا عليه : من أن « يزيد » تولى « من شهد المصطفى من أهل الكتاب بالنبوة وان لم يدخل فى دينه .

٨ — الصُّفْرِيَّةُ الزِّيَادِيَّة

أصحاب : زياد بن الأصفر . خالفوا : الأزارقة ، والنجدات ، والإباضية فى أمور ؛ منها : أنهم لم يكفروا القعدة عن القتال ؛ إذا كانوا موافقين فى الدين والاعتقاد ، ولم يسقطوا الرجم ، ولم يحكموا بقتل أطفال المشركون وتكفيرهم وتخليدهم فى النار . وقالوا : التقيـــة جائزة فى القول دون العمل . وقالوا : ما كان من الأعمال عليه حدّ واقع ، فلا يتعدى بأهله الاسم الذى لزمه به الحد ؛ كالزنا ، والسرقة ، والقذف ؛ فيسمى زانياً ، سارقاً ، قاذفاً ؛ لا : كافراً مشركا . وما كان من الكبائر مما ليس فيه حد ، لعظم قدره ؛ مثـــل : ترك الصلاة ، والفرار من الزحف ؛ فإنه يكفر بذلك . ونقل عن الضحاك منهم : أنه جوز تزويج المسلمات من كفار قومهم فى دار التقية ، دون دار العلانية . ورأى زياد ابن الأصفر جميع الصدقات سهماً واحداً فى حال التقية . ويحكى عنه أنه قال : نحن مؤمنون عند أنفسنا ، ولا ندرى ! لعلنا خرجنا من الإيمان عند الله . وقال : الشرك شركان : شرك هو : طاعة الشيطان ، وشرك هو : عبادة الأوثان . والكفر كفران : كفر بإنكار النعمة ، وكفر بإنكار الربوبية . والبراءة براءتان : براءة من أهل الحدود سنة ، وبراءة من أهل الجحود فريضة .

* * *

ولنختتم المذاهب بذكر تتمة رجال الخوارج :

من المتقدمين: عكرمة، وأبو هارون العبدى ، وأبو الشعثاء، وإسماعيل بن سميع.

ومن المتأخرين : اليمان بن رباب : ثعلبى ؛ ثم : بيهسى ، وعبد الله بن يزيد ؛ ومحمد بن حرب ، ويحيى بن كامل . . . إباضية .

ومن شعرائهم : عمران بن حطان ، وحبيب بن مرة صاحب الضحاك بن قيس .

ومنهم أيضاً : جهم بن صفوان ، وأبو مروان غيلان بن مسلم ، ومحمد بن عيسى : برغوث ، وأبو الحسين كلثوم بن حبيب المهلبى ، وأبو بكر محمد بن عبد الله بن شبيب البصرى ،

وعلى بن حرملة ، وصالح قبة بن صبيح بن عمرو ، ومويس بن عمران البصرى ، وأبو عبد الله بن مسلمة ، وأبو عبد الرحمن بن مسلمة ، والفضل بن عيسى الرقاشى ، وأبو زكريا يحي بن أصفح ، وأبو الحسين محمد بن مسلم الصالحى ، وأبو محمد عبد الله بن محمد بن الحسن الخالدى ، ومحمد بن صدقة ، وأبو الحسين على بن زيد الإباضى ، وأبو عبد الله محمد بن كرام ، وكلثوم بن حبيب المرادى البصرى .

والذين اعتزلوا إلى جانب ؛ فلم يكونوا مع على رضى الله عنه فى حروبه ، ولا مع خصومه ؛ وقالوا : لا ندخل فى غمار الفتنة بين الصحابة رضى الله عنهم : عبد الله بن عمر ، وسعد بن أبى وقاص ، ومحمد بن مسلمة الأنصارى ، وأسامة ابن زيد بن حارثة الكلبي ؛ مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقال قيس بن أبى حازم : كنت مع على رضى الله عنه فى جميع أحواله وحروبه حتى قال يوم صفين : « انفروا إلى بقية الأحزاب ، انفروا إلى من يقول : كذب الله ورسوله ؛ وأنتم تقولون : صدق الله ورسوله » . . . فعرفت أى شىء كان يعتقد فى الجماعة : فاعتزلت عنه .

الباب الخامس : المرجئـــة

١ — الإرجاء على معنيين : أحدهما بمعنى : التأخير ؛ كما فى قوله تعالى : قالوا: « أرجه وأخاه » ، أى : أمهله وأخره . والثانى : إعطاء الرجاء .

أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح ؛ لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد . وأما بالمعنى الثانى فظاهر ؛ فإنهم كانوا يقولون : لا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة . وقيل : الإرجاء : تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة ؛ فلا يقضى عليه بحكم ما فى الدنيا : من كونه من أهل الجنة ، أو من أهل النار : فعلى هذا : المرجئة ، والوعيدية ؛ فرقتان متقابلتان . وقيل : الإرجاء : تأخير « على » رضى الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة ؛ فعلى هذا : المرجئة ، والشيعة ؛ فرقتان متقابلتان . والمرجئة : أصناف أربعة : مرجئة الخوارج . ومرجئة القدرية . ومرجئة الجبرية . والمرجئة الخالصة . ومحمد بن شبيب ، والصالحى ، والخالدى : من مرجئة القدرية . وكذلك الغيلانية أصحاب غيلان الدمشقى ؛ أول من أحدث القول بالقدر والإرجاء . ونحن إنما نعد مقالات المرجئة الخالصة منهم .

١ — اليُونُسِيَّة

أصحاب: يونس بن عون النميرى . زعم أن الإيمان هو: المعرفة بالله ، والخضوع له ، وترك الاستكبار عليه ، والمحبة بالقلب ؛ فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن ، وما سوى ذلك من الطاعة فليس من الإيمان ، ولا يضر تركها حقيقة الإيمان ، ولا يعذب على ذلك ؛ إذا كان الإيمان خالصاً ، واليقين صادقاً .

وزعم أن إبليس كان عارفاً بالله وحده ؛ غير أنه كفر باستكباره عليه : « أبى واستكبر وكان من الكافرين » . قال : ومن تمكن فى قلبه : الخضوع لله ،

والمحبة له على خلوص ويقين : لم يخالفه فى معصية ، وإن صدرت منه معصية ؛ فلا تضره بيقينه وإخلاصه . والمؤمن إنما يدخل الجنة بإخلاصه ومحبته ؛ لا بعمله وطاعته .

٢ — العُبَيْدِيَّة

أصحاب : عبيد المكتئب . حكى عنه أنه قال : ما دون الشرك مغفور لامحالة ، وإن العبد إذا مات على توحيده لا يضره ما اقترف من الآثام ، واجترح من السيئات . وحكى اليمان عن عبيد المكتئب وأصحابه : أنهم قالوا : إن علم الله تعالى لم يزل شيئاً غيره ، وإن كلامه لم يزل شيئاً غيره ؛ وكذلك دين الله لم يزل شيئاً غيره . وزعم أن الله تعالى عن قولهم على صورة إنسان ؛ وحمل عليه قوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله خلق آدم على صورة الرحمن » .

٣ — الغَسَّانِيَّة

أصحاب : غسان الكوفى. زعم أن الإيمان هو: المعرفة بالله تعالى ، وبرسوله ؛ والإقرار بما أنزل الله ، وبما جاء به الرسول . . . فى الجملة ، دون التفصيل . والإيمان : لا يزيد ، ولا ينقص . وزعم أن قائلا لو قال : أعلم أن الله تعالى قد حرم أكل الخنزير ، ولا أدرى هل الخنزير الذى حرمه : هذه الشاة ، أم غيرها ؟ كان مؤمناً . ولو قال : أعلم أن الله تعالى قد فرض الحج إلى الكعبة ، غير أنى لا أدرى اين الكعبة ؟ ولعلها بالهند : كان مؤمنا . . . ومقصوده : أن أمثال هذه الاعتقادات أمور وراء الإيمان ، لأنه كان شاكاً فى هذه الأمور ؛ فإن عاقلا لا يستجيز من عقله أن يشك فى أن الكعبة : إلى أية جهة هى ؟ ، وأن الفرق بين الخنزير والشاة ظاهر .

ومن العجيب ! أن غسان كان يحكى عن أبى حنيفة رحمه الله مثل مذهبه ،

ويعده من المرجئة ؛ ولعله كذب كذلك عليه . . لعمرى ! كان يقال لأبى حنيفة وأصحابه : مرجئة السنة . وعده كثير من أصحاب المقالات : من جملة المرجئة ؛ ولعل السبب فيه : أنه لما كان يقول : « الإيمان : هو التصديق بالقلب ، وهو لا يزيد ، ولا ينقص » : ظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان . والرجل مع تخريجه فى العمل كيف يفتى بترك العمل ؟ ! . وله سبب آخر ؛ وهو أنه كان يخالف القدرية ، والمعتزلة الذين ظهروا فى الصدر الأول ؛ والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم فى القدر : مرجئاً ، وكذلك الوعيدية من الخوارج ؛ فلا يبعد أن اللقب إنما لزمه من فريقى : المعتزلة ، والخوارج . والله أعلم .

٤ — الثَّوْبَانِيَّة

أصحاب : أبى ثوبان المرجىء . الذين زعموا : أن الإيمان هو : المعرفة والإقرار بالله تعالى ، وبرسله عليهم السلام ، وبكل ما لا يجوز فى العقل أن يفعله ؛ وما جاز فى العقل تركه فليس من الإيمان . وأخر العمل كله عن الإيمان . ومن القائلين بمقالة أبى ثوبان هذا : أبو مروان غيلان بن مروان الدمشقى ، وأبو شمر ، ومويس بن عمران ، والفضل الرقاشى ، ومحمد بن شبيب ، والعتابى ، وصالح قبة . وكان غيلان يقول بالقدر ـ خيره وشره ـ من العبد ؛ وفى الإمامة : إنها تصلح فى غير قريش،وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها ، وإنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة. والعجب أن الأمة أجمعت على أنها لا تصلح لغير قريش ؛ وبهذا دفعت الأنصار عن قولهم: منا أمير ، ومنكم أمير. فقد جمع غيلان خصالا ثلاثاً : القدر ، والإرجاء ، والخروج .

والجماعة التى عددناهم اتفقوا على أن الله تعالى لو عفا عن عاص فى القيامة : عفا عن كل مؤمن عاص هو فى مثل حاله ؛ وإن أخرج من النار واحداً : أخرج من هو فى مثل حاله . ومن العجب أنهم لم يجزموا القول بأن المؤمنين من أهل التوحيد يخرجون من النار لا محالة .

ويحكى عن مقاتل بن سليمان : أن المعصية لا تضر صاحب التوحيد والإيمان ، وأنه لا يدخل النار مؤمن. والصحيح من النقل عنه : أن المؤمن العاصى ربه يعذب يوم القيامة على الصراط وهو على متن جهنم ؛ يصيبه لفح النار وحرها ولهيبها ؛ فيتألم بذلك على قدر معصيته ، ثم يدخل الجنة ؛ ومثل ذلك بالحبة على المقلاة المؤججة بالنار .

ونقل عن بشر بن غياث المريسى أنه قال: إذا دخل أصحاب الكبائر النار، فإنهم سيخرجون عنها بعد أن يعذبوا بذنوبهم ، وأما التخليد فيها فمحال ؛ وليس بعدل .

وقيل : إن أول من قال بالإرجاء : الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب ، وكان يكتب فيه الكتب إلى الأمصار . إلا أنه ما أخر العمل عن الإيمان ، كما قالت المرجئة : اليونسية ، والعبيدية ؛ لكنه حكم بأن صاحب الكبيرة لا يكفر ؛ إذ الطاعات وترك المعاصى ليست من أصل الإيمان ؛ حتى يزول الإيمان بزوالها .

٥ — التُّومَنِيَّة

أصحاب : أبى معاذ التومنى ، زعم أن الإيمان هو ما عصم من الكفر ، وهو اسم لخصال إذا تركها التارك كفر ؛ وكذلك لو ترك خصلة واحدة منها كفر ، ولا يقال للخصلة الواحدة منها إيمان ، ولا بعض إيمان . وكل معصية كبيرة أو صغيرة لم يجمع عليها المسلمون بأنها كفر لا يقال لصاحبها : فاسق ؛ ولكن يقال : فسق ، وعصى . قال : وتلك الخصال هى : المعرفة ، والتصديق ، والحب والإخلاص ، والإقرار بما جاء به الرسول . قال : ومن ترك الصلاة و صيام مستحلا كفر ؛ ومن تركهما على نية القضاء لم يكفر . ومن قتل نبيا أو لطمه كفر ؛ لا من أجل القتل واللطم ؛ ولكن من أجل : الاستخفاف ، والعداوة ، والبغض . وإلى هذا المذهب ميل: ابن الراوندى ، وبشر المريسى ؛ قالا : الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان جميعا ، والكفر هو الجحود والإنكار . والسجود للشمس والقمر والصنم ليس بكفر فى نفسه ؛ ولكنه علامة الكفر .

٦ — الصَّالِحِيَّة

أصحاب : صالح بن عمر [الصالحى] . والصالحى ، ومحمد بن شبيب ، وأبو شمر ، وغيلان: كلهم جمعوا بين: القدر ، والإرجاء . ونحن وإن شرطنا أن نورد مذاهب المرجئة الخالصة ؛ إلا أنه بدا لنا فى هؤلاء ؛ لانفرادهم عن المرجئة بأشياء . فأما الصالحى ؛ فقال : الإيمان هو المعرفة بالله تعالى على الإطلاق ، وهو أن للعالم صانعاً فقط، والكفر هو الجهل به على الإطلاق ؛ قال : وقول القائل «ثالث ثلاثة» ليس بكفر ؛ لكنه لا يظهر إلا من كافر . وزعم : أن معرفة الله تعالى هى المحبة والخضوع له ؛ ويصح ذلك مع حجة الرسول . ويصح فى العقل أن يؤمن بالله ، ولا يؤمن برسوله ؛ غير أن الرسول عليه السلام قد قال : « من لا يؤمن بى فليس بمؤمن بالله تعالى » . وزعم : أن الصلاة ليست بعبادة لله تعالى ، وأنه لا عبادة له إلا الإيمان به ؛ وهو معرفته ، وهو خصلة واحدة : لا يزيد ، ولا ينقص ، وكذلك الكفر خصلة واحدة : لا يزيد ، ولا ينقص .

وأما أبو شمر المرجىء القدرى ؛ فإنه زعم : أن الإيمان هو المعرفة بالله عز وجل ، والمحبة والخضوع له بالقلب ، والإقرار به : أنه واحد ليس كمثله شيء ؛ ما لم تقم عليه حجة الأنبياء عليهم السلام ؛ فإذا قامت الحجة فالإقرار بهم وتصديقهم من الإيمان والمعرفة ، والإقرار بما جاءوا به من عند الله غير داخل فى الإيمان الأصلى . وليست كل خصلة من خصال الإيمان إيماناً ولا بعض إيمان ، فإذا اجتمعت كانت كلها إيمانا . وشرط فى خصال الإيمان معرفة العدل ؛ يريد به : القدر خيره وشره من العبد ؛ من غير أن يضاف إلى البارى تعالى منه شيء .

وأما غيلان بن مروان من القدرية المرجئة ؛ فإنه زعم أن الإيمان هو: المعرفة الثانية بالله تعالى ، والمحبة والخضوع له ، والإقرار بما جاء به الرسول ، وبما جاء من عند الله . والمعرفة الأولى فطرية ضرورية . فالمعرفة على أصله نوعان : فطرية ،

وهى علمه بأن للعالم صانعاً ، ولنفسه خالقاً ، وهذه المعرفة لا تسمى إيماناً ، إنما الإيمان هو المعرفة الثانية المكتسبة .

* * *

تَتِمَّةٌ رجال المرجئة - كما نقل - : الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب ، وسعيد بن جبير ، وطلق بن حبيب ، وعمرو بن مرة ، ومحارب بن زياد ، ومقاتل بن سليمان ، وذر ، وعمرو بن ذر ، وحماد بن أبى سليمان ، وأبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد بن الحسن ، وقديد بن جعفر ... وهؤلاء كلهم : أئمة الحديث ؛ لم يكفروا أصحاب الكبائر بالكبيرة ، ولم يحكموا بتخليدهم فى النار ؛ خلافاً للخوارج والقدرية .

الباب السادس : الشيعة

١ — الشيعةُ هم { الذين شايعوا علياً رضى الله عنه على الخصوص ، وقالوا بإمامته وخلافته : نصاً ووصية ؛ إما جلياً وإما خفيا .

واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده ؛ وإن خرجت فبظلم يكون من غيره ، أو بتقية من عنده . وقالوا : ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم ؛ بل هى قضية أصولية ، وهى ركن الدين ؛ لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله ، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله .

ويَجمعهم { القول بوجوب التعيين والتنصيص ، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر ، والقول بالتولى والتبرى : قولا ، وفعلا ، وعقداً ؛ إلا فى حال التقية .

ويخالفهم بعض الزيدية فى ذلك . ولهم فى تعدية الإمامة : كلام ، وخلاف كثير ؛ وعند كل تعدية ، وتوقف : مقالة ، ومذهب ، وخبط .

وهم خمس فرق : كيسانية ، وزيدية ، وإمامية ، وغلاة ، وإسماعيلية . وبعضهم يميل فى الأصول إلى الاعتزال ، وبعضهم إلى السنة ، وبعضهم إلى التشبيه .

١ — الكَيْسَانِيَّة

أصحاب : كيسان ، مولى أمير المؤمنين على بن أبى طالب كرم الله وجهه ، وقيل : تلمذ للسيد : محمد بن الحنفية رضى الله عنه . يعتقدون فيه اعتقاداً فوق حده ودرجته ؛ من: إحاطته بالعلوم كلها ، واقتباسه من «السيدين» الأسرار بجملتها من علم التأويل والباطن ؛ وعلم الآفاق والأنفس .

ويَجمعهم { القول بأن الدين طاعة رجل ؛ حتى حملهم ذلك على تأويل الأركان الشرعية ؛ من الصلاة ، والصيام ، والزكاة ، والحج ...

وغير ذلك . . . على رجال ؛ فحمل بعضهم على ترك القضايا الشرعية بعد الوصول إلى طاعة الرجل ، وحمل بعضهم على ضعف الاعتقاد بالقيامة ، وحمل بعضهم على القول بالتناسخ ؛ والحلول ؛ والرجعة بعد الموت . فمن مقتصر على واحد ؛ معتقد أنه : لا يموت ، ولا يجوز أن يموت ؛ حتى يرجع ، ومن معد حقيقة الإمامة إلى غيره ؛ ثم : متحسر عليه ؛ متحير فيه ، ومن مدع حكم الإمامة ؛ وليس من الشجرة .

وكلهم { حيارى متقطعون . ومن اعتقد أن الدين طاعة رجل ولا رجل له ؛ فلا دين له . نعوذ بالله من الحيرة والحور بعد الكور . رب ! أهدنا السبيل .

١ — المختارية { أصحاب : المختار بن أبي عبيد الثقفي ، كان خارجياً ، ثم صار زبيريا ، ثم صار شيعيا وكيسانيا. قال بإمامة محمد بن الحنفية بعد أمير المؤمنين « على » رضى الله عنهما ؛ وقيل لا ؛ بل بعد الحسن والحسين رضى الله عنهما ، وكان يدعو الناس إليه ، وكان يظهر أنه من رجاله ودعاته ، ويذكر علوماً مزخرفه بترهاته ينوطها به . ولما وقف محمد بن الحنفية على ذلك : تبرأ منه ، وأظهر لأصحابه أنه إنما نمس على الخلق ذلك ؛ ليتمشى أمره ، ويجتمع الناس عليه .وإنما انتظم له ما انتظم بأمرين: أحدهما انتسابه إلى محمد بن الحنفية : علماً ؛ ودعوة ، والثانى قيامه بثأر الحسين بن على رضى الله عنهما ؛ واشتغاله ليلا ونهاراً بقتال الظلمة الذين اجتمعوا على قتل الحسين . فمن مذهب المختار : أنه يجوز « البداء » على الله تعالى ، والبداء له معان : البداء فى العلم ؛ وهو أن يظهر له خلاف ما علم ؛ ولا أظن عاقلا يعتقد هذا الاعتقاد ، والبداء فى الإرادة ؛ وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم ، والبداء فى الأمر ؛ وهو أن يأمر بشيء ثم يأمر بشيء آخر بعده بخلاف ذلك. ومن لم يجوز «النسخ» ظن أن الأوامر المختلفة فى الأوقات المختلفة متناسخة . وإنما صار المختار إلى اختيار القول بالبداء ؛ لأنه كان يدعى علم مايحدث من الأحوال: إما بوحي يوحى إليه ، وإما برسالة من قبل الإمام ؛

فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء وحدوث حادثة ؛ فإن وافق كونه قوله : جعله دليلا على صدق دعواه ؛ وإن لم يوافق قال : قد بدا لربكم . وكان لا يفرق بين النسخ ، والبداء ؛ قال : إذا جاز النسخ فى الأحكام : جاز البداء فى الأخبار .

وقد قيل : إن السيد محمد بن الحنفية تبرأ من «المختار» حين وصل إليه أنه قد لبس على الناس : أنه من دعاته ، ورجاله ، وتبرأ من الضلالات التى ابتدعها المختار ؛ من : التأويلات الفاسدة ، والمخاريق المموهة . فمن مخاريقه : أنه كان عنده كرسى قديم قد غشاه بالديباج وزينه بأنواع الزينة ؛ وقال : هذا من ذخائر أمير المؤمنين على كرم الله وجهه ، وهو عندنا بمنزلة التابوت لبنى إسرائيل ؛ وكان إذا حارب خصومه يضعه فى براح الصف ويقول : قاتلوا ولكم الظفر والنصرة ، وهذا الكرسى محله فيكم محل التابوت فى بنى إسرائيل ، وفيه السكينة ، والبقية ؛ والملائكة من فوقكم ينزلون مدداً لكم . وحديث الحمامات البيض التى ظهرت فى الهواء ؛ وقد أخبرهم قبل ذلك بأن الملائكة تنزل على صورة الحمامات البيض : معروف . والأسجاع التى ألفها أبرد تأليف : مشهورة وإنما حمله على الانتساب إلى محمد بن الحنفية : حسن اعتقاد الناس فيه ، وامتلاء القلوب بمحبته . والسيد : محمد بن الحنفية كان : كثير العلم ، غزير المعرفة ، وقاد الفكر ، مصيب الخاطر فى العواقب ؛ قد أخبره أمير المؤمنين على رضى الله عنه عن أحوال الملاحم ، وأطلعه على مدارج المعالم ؛ وقد اختار العزلة : فآثر الخمول على الشهرة . وقد قيل : إنه كان مستودعاً علم الإمامة حتى سلم الأمانة إلى أهلها ، وما فارق الدنيا إلا وقد أقرها فى مستقرها .

وكان السيد الحميرى ، وكثير عزة الشاعر : من شيعته ؛

قال « كثير » فيه :

ألا إن الأئمة من قريش   ولاةَ الحق : أربعة سواء :
علىٌّ ، والثلاثة من بنيه   هم الأسباط ، ليس بهم خفاء
فسبط : سبط إيمان وبر   وسبط : غيبته كربلاء

وسبط : لا يذوق الموت حتى   يقود الخيـــل يقدمه اللواء
تغيب ـ لا يرى فيهم زماناً ـ   برضوى ، عنده عسل وماء

وكان السيد الحميرى ـ أيضاً ـ يعتقد فيه : أنه لم يمت ، وأنه فى جبل : رضوى ؛ بين أسد ونمر يحفظانه ، وعنده عينان نضاختان ، تجريان بماء وعسل ، وأنه يعود بعد الغيبة ، فيملأ الأرض عدلا ، كما ملئت جوراً . وهذا هو أول حكم بالغيبة والعودة بعد الغيبة حكم به الشيعة . وجرى ذلك فى بعض الجماعة ، حتى اعتقدوه : ديناً ، وركناً من أركان التشيع .

ثم اختلفت الكيسانية بعد انتقال محمد بن الحنفية فى سوق الإمامة ، وصار كل اختلاف مذهباً :

ب ـــ الهاشِمِيَّة { أتباع : أبى هاشم بن محمد بن الحنفية . قالوا : بانتقال محمد ابن الحنفية إلى رحمة الله ورضوانه ، وانتقال الإمامة منه } إلى ابنه أبى هاشم . قالوا : فإنه أفضى إليه أسرار العلوم ، وأطلعه على : مناهج تطبيق الآفاق على الأنفس ، وتقدير التنزيل على التأويل ، وتصوير الظاهر على الباطن . قالوا : إن لكل ظاهر باطناً ، ولكل شخص روحاً ، ولكل تنزيل تأويلا ، ولكل مثال ـ فى هذا العالم ـ حقيقة فى ذلك العالم . والمنتشر فى الآفاق من الحكم والأسرار مجتمع فى الشخص الإنسانى ، وهو : العلم الذى استأثر علىّ رضى الله عنه به ابنه : محمد بن الحنفية ، وهو أفضى ذلك السر إلى ابنه أبى هاشم . وكل من اجتمع فيه هذا العلم ، فهو الإمام حقاً .

واختلفت بعد أبى هاشم شيعته : خمس فرق :

فرقة قالت : إن أبا هاشم مات ـ منصرفاً من الشام ـ بأرض الشراة ، وأوصى إلى محمد بن على بن عبد الله بن عباس ، وانجرت فى أولاده الوصية ، حتى صارت الخلافة إلى بنى العباس . قالوا : ولهم فى الخلافة حق ، لاتصال النسب ، وقد توفى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعمه العباس أولى بالوراثة .

وفرقة قالت : إن الإمامة بعد موت أبي هاشم لابن أخيه : الحسن بن على ابن محمد بن الحنفية .

وفرقة قالت : لا ؛ بل إن أبا هاشم أوصى إلى أخيه : على بن محمد ، وعلىّ أوصى إلى ابنه : الحسن ؛ فالإمامة عندهم فى بنى الحنفية : لاتخرج إلى غيرهم .

وفرقة قالت : إن أبا هاشم أوصى إلى عبد الله بن عمرو بن حرب الكندى ؛ وإن الإمامة خرجت من أبى هاشم إلى عبد الله ؛ وتحولت روح أبى هاشم إليه . والرجل ما كان يرجع إلى علم وديانة ؛ فاطلع بعض القوم على خيانته ، وكذبه ؛ فأعرضوا عنه ؛ وقالوا بإمامة عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب .

وكان من مذهب عبد الله : أن الأرواح تتناسخ من شخص إلى شخص ، وأن الثواب والعقاب : فى هذه الأشخاص ؛ إما أشخاص بنى آدم ، وإما أشخاص الحيوانات . قال : وروح الله تناسخت حتى وصلت إليه ، وحلت فيه . وادعى الإلهية ، والنبوة معاً ؛ وأنه يعلم الغيب . فعبده شيعته الحمق ، وكفروا بالقيامة ؛ لاعتقادهم : أن التناسخ يكون فى الدنيا ، والثواب والعقاب فى هذه الأشخاص . وتأول قول الله تعالى : « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا . . . الآية » على أن من وصل إلى الإمام ، وعرفه : ارتفع عنه الحرج فى جميع ما يطعم ، ووصل إلى الكمال والبلاغ .

وعنه نشأت : الخرمية ، والمزدكية بالعراق . وهلك عبد الله بخراسان ، وافترقت أصحابه ؛ فمنهم من قال : إنه بعد حى ، لم يمت ؛ ويرجع .

ومنهم من قال بل مات وتحولت روحه إلى إسحاق بن زيد بن الحارث الأنصارى ؛ وهم الحارثية : الذين يبيحون المحـــرمات ، ويعيشون عيش من لا تكليف عليه .

وبين أصحاب عبد الله بن معاوية ، وبين أصحاب محمد بن على : خلاف شديد فى الإمامة ؛ فإن كل واحد منهما يدعى الوصية من أبى هاشم إليه ؛ ولم يثبت الوصية على قاعدة تعتمد .

ح — البَيانِيَّة { أتباع : بيان بن سمعان التميمى . قالوا بانتقال الإمامة من أبى هاشم إليه . وهو : من الغلاة القائلين بإلهية أمير المؤمنين على رضى الله عنه ؛ قال : حل فى على جزء إلهى ، واتحد بجسده : فبه كان يعلم الغيب ؛ إذ أخبر عن الملاحم وصح الخبر ، وبه كان يحارب الكفار ؛ وله النصرة والظفر ، وبه قلع باب خيبر ؛ وعن هذا قال : والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ، ولا بحركة غذائية ؛ ولكن قلعته بقوة رحمانية ملكوتية ، بنور ربها مضيئة . فالقوة الملكوتية فى نفسه كالمصباح فى المشكاة ، والنور الإلهى كالنور فى المصباح . قال : وربما يظهر «على» فى بعض الأزمان ؛ وقال فى تفسير قوله تعالى : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام » : أراد به علياً ؛ فهو الذى يأتى فى الظلل ، والرعد صوته ، والبرق تبسمه . ثم ادعى بيان : أنه قد انتقل إليه الجزء الإلهى ، بنوع من التناسخ ؛ ولذلك استحق أن يكون : إماماً ، وخليفة ؛ وذلك الجزء هو الذى استحق به آدم عليه السلام سجود الملائكة . وزعم : أن معبوده على صورة إنسان : عضواً فعضواً ، وجزءاً فجزءاً . وقال : يهلك كله إلا وجهه ؛ لقوله تعالى : « كل شىء هالك إلا وجهه » . ومع هذا الخزى الفاحش كتب إلى محمد بن على بن الحسين الباقر رضى الله عنهم، ودعاه إلى نفسه ؛ وفى كتابه : « أسلم تسلم ، ويرتقى من سلم ؛ فإنك لا تدرى حيث يجعل الله النبوة » . فأمر الباقر : أن يأكل الرسول قرطاسه الذى جاء به ، فأكله ، فمات فى الحال . وكان اسم ذلك الرسول : عمر بن أبى عفيف . وقد اجتمعت طائفة على بيان بن سمعان ؛ ودانوا به وبمذهبه ؛ فقتله خالد ابن عبد الله القسرى على ذلك ؛ وقيل : أحرقه و« الكوفى » المعروف « بالمعروف ابن سعيد » بالنار — معاً .

ء — الرِّزَامِيَّة { أتباع : رزام بن رزم . ساقوا الإمامة : من على ، إلى ابنه محمد ، ثم إلى ابنه أبى هاشم ، ثم منه إلى على بن عبد الله ابن عباس بالوصية ، ثم ساقوها إلى محمد بن على ، وأوصى محمد إلى ابنه : إبراهيم

الإمام ، وهو صاحب : أبى مسلم ؛ الذى دعا إليه ، وقال بإمامته . وهؤلاء ظهروا بخراسان فى أيام أبى مسلم ؛ حتى قيل : إن أبا مسلم كان على هذا المذهب ؛ لأنهم ساقوا الإمامة إلى أبى مسلم : فقالوا : له حظ فى الإمامة ، وادعوا : حلول روح الإله فيه ؛ ولهذا : أيده على بنى أمية ؛ حتى قتلهم عن بكرة أبيهم ، واصطلهم(١) . وقالوا بتناسخ الأرواح .

والمقنع الذى ادعى الإلهية لنفسه على مخاريق أخرجها كان فى الأول على هذا المذهب ، وتابعه مبيضة ماوراء النهر ؛ وهؤلاء : صنف من الخرمية ؛ دانو بترك الفرائض ، وقالوا : الدين : معرفة الإمام فقط . ومنهم من قال : الدين امران : معرفة الإمام ، وأداء الأمانة ؛ ومن حصل له الأمران ، فقد وصل إلى الكمال ، وارتفع عنه التكليف . ومن هؤلاء : من ساق الإمامة إلى محمد بن على بن عبد الله ابن عباس من أبى هاشم بن محمد بن الحنفية : وصية إليه ، لامن طريق آخر .

وكان أبو مسلم صاحب الدولة على مذهب الكيسانية فى الأول ، واقتبس من دعاتهم العلوم التى اختصوا بها ، وأحس منهم أن هذه العلوم مستودعة فيهم ؛ فكان يطلب المستقر فيه ؛ فبعث إلى الصادق : جعفر بن محمد رضى الله عنهما : أنى قد أظهرت الكلمة ، ودعوت الناس عن موالاة بنى أمية إلى موالاة أهل البيت ، فإن رغبت فيه ، فلا مزيد عليك . فكتب إليه الصادق رضى الله عنه : ما أنت من رجالى ، ولا الزمان زمانى . فحاد أبو مسلم إلى أبى العباس عبد الله ابن محمد السفاح ، وقلده أمر الخلافة .

٢ — الزَّيْدِيَّة

أتباع : زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب رضى الله عنهم . ساقوا الإمامة فى أولاد فاطمة رضى الله عنها ، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة فى غيرهم ؛ إلا أنهم جوزوا أن يكون كل: فاطمى ، عالم ، زاهد ، شجاع ، سخى ، خرج بالإمامة

---

(١) اصطلم [بفتح فسكون] : القطع المستأصل . والمعنى : أذلهم ، واستأصلهم .

أن يكون ـ إماما واجب الطاعة ؛ سواء كان من أولاد الحسن ، أو من أولاد الحسين رضى الله عنهما . وعن هذا ؛ جوز قوم منهم : إمامة محمد وإبراهيم الإمامين ابنى عبد الله بن الحسن بن الحسن اللذين خرجا فى أيام المنصور وقتلا على ذلك ؛ وجوزوا : خروج إمامين فى قطرين يستجمعان هذه الخصال ، ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة .

وزيد بن على ـ لما كان مذهبه هذا المذهب ـ أراد أن يحصل الأصول والفروع حتى يتحلى بالعلم ؛ فتلمذ فى الأصول لواصل بن عطاء الغزال الألثغ رأس المعتزلة ورئيسهم ؛ مع اعتقاد واصل : أن جده على بن أبى طالب رضى الله عنه فى حروبه التى جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأهل الشام ما كان على يقين من الصواب ؛ وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه . فاقتبس منه الاعتزال ، وصارت أصحابه كلهم : معتزلة . وكان من مذهبه : جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل ؛ فقال : كان على بن أبى طالب رضى الله عنه أفضل الصحابة ، إلا أن الخلافة فوضت إلى أبى بكر لمصلحة رأوها ، وقاعدة دينية راعوها : من تسكين نائرة الفتنة ، وتطييب قلوب العامة ؛ فإن عهد الحروب التى جرت فى أيام النبوة : كان قريبا ، وسيف أمير المؤمنين علىّ عن دماء المشركين من قريش وغيرهم لم يجف بعد ، والضغائن فى صدور القوم من طلب الثأر كما هى... فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد ؛ فكانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن من عرفوه : باللين ، والتؤدة ، والتقدم بالسن ، والسبق فى الإسلام ، والقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم . ألا ترى أنه لما أراد فى مرضه الذى مات فيه تقليد الأمر عمر بن الخطاب زعق الناس ، وقالوا : لقد وليت علينا فظاً غليظاً ؛ فما كانوا يرضون بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب ؛ لشدته ، وصلابته ، وغلظه فى الدين ، وفظاظته على الأعداء . . . حتى سكنهم أبو بكر بقوله : « لو سألنى ربى لقلت : « وليت عليهم خيرهم لهم » . وكذلك يجوز أن يكون المفضول إماماً والأفضل قائم ؛ فيرجع إليه فى الأحكام ، ويحكم بحكمه فى القضايا .

ولما سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه ، وعرفوا أنه لا يتبرأ من الشيخين : رفضوه حتى أتى قدره عليه ؛ فسميت : رافضة .

وجرت بينه وبين أخيه الباقر : محمد بن علىّ مناظرات لا من هذا الوجه ؛ بل : من حيث كان يتلمذ لواصل بن عطاء ، ويقتبس العلم ممن يجوز الخطأ على جده فى قتال الناكثين ، والقاسطين ، والمارقين ؛ ومن حيث يتكلم فى القدر على غير ما ذهب إليه أهل البيت ؛ ومن حيث إنه كان يشترط الخروج شرطاً فى كون الإمام إماما ؛ حتى قال له يوما : على مقضى مذهبك : والدك ليس بإمام ؛ فإنه لم يخرج قط ، ولا تعرض للخروج .

ولما قتل زيد بن على وصلب قام بالإمامة بعده يحى بن زيد ، ومضى إلى خراسان ، واجتمعت عليه جماعة كثيرة . وقد وصل إليه الخبر من الصادق جعفر بن محمد بأنه يقتل كما قتل أبوه ، ويصلب كما صلب أبوه ؛ فجرى عليه الأمر كما أخبر . وقد فوض الأمر بعده إلى محمد وإبراهيم الإمامين ، وخرجا بالمدينة ، ومضى إبراهيم إلى البصرة ، واجتمع الناس عليهما ، وقتلا أيضا . وأخبرهم الصادق بجميع ما تم عليهم ، وعرفهم : أن آباءه رضى الله عنهم أخبروه بذلك كله ؛ وأن بنى أمية يتطاولون على الناس ، حتى لو طاولتهم الجبال لطالوا عليها ، وهم يستشعرون بغض أهل البيت . ولا يجوز أن يخرج واحد من أهل البيت حتى يأذن الله تعالى بزوال ملكهم؛ وكان يشير إلى أبى العباس ، وإلى أبى جعفر: ابنى محمد بن على ابن عبدالله بن العباس. وقال: إنا لانخوض فى الأمر حتى يتلاعب به هذا وأولاده ، وأشار إلى المنصور . فزيد بن على قتل بكناسة الكوفة ؛ قتله هشام بن عبدالملك ، ويحى بن زيد قتل بجوزجان خراسان ؛ قتله أميرها ، ومحمد الإمام قتل بالمدينة ؛ قتله عيسى بن ماهان ؛ وإبراهيم الإمام قتل بالبصرة . . . أمر بقتلهما المنصور . ولم ينتظم أمر الزيدية بعد ذلك حتى ظهر بخراسان صاحبهم : ناصر الأطروش ، فطلب مكانه ؛ ليقتل ، فاختفى ، واعتزل الأمر ، وصار إلى بلاد الديلم والجبل ولم يتحلوا بدين الإسلام بعد ؛ فدعا الناس دعوة إلى الإسلام على مذهب

زيد بن على، فدانوا بذلك ، ونشئوا عليه، وبقيت الزيدية فى تلك البلاد ظاهرين .

وكان يخرج واحد بعد واحد من الأئمة ويلى أمرهم . وخالفوا بنى أعمامهم من الموسوية فى مسائل الأصول ، ومالت أكثر الزيدية بعد ذلك عن القول بإمامة المفضول ، وطعنت فى الصحابة طعن الإمامية . وهم أصناف ثلاثة : جارودية ، وسليمانية ، وبترية . والصالحية منهم والبترية : على مذهب واحد .

— الجَارُودِيَّة

أصحاب : أبى الجارود : زياد بن أبى زياد . زعموا : أن النبى صلى الله عليه وسلم نص على « على » رضى الله عنه بالوصف دون التسمية ؛ وهو الإمام بعده . والناس قصروا ؛ حيث لم يتعرفوا الوصف ، ولم يطلبوا الموصوف ؛ وإنما نصبوا أبا بكر باختيارهم ؛ فكفروا بذلك . وقد خالف أبو الجارود فى هذه المقالة إمامه : زيد بن على ؛ فإنه لم يعتقد هذا الاعتقاد .

واختلفت الجارودية فى : التوقف ، والسوق .

فساق بعضهم الإمامة من على إلى الحسن ، ثم إلى الحسين ، ثم إلى على ابن الحسين : زين العابدين ، ثم إلى ابنه : زيد بن على ؛ ثم منه إلى الإمام : محمد ابن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب ، وقالوا بإمامته . وكان أبو حنيفة رحمه الله على بيعته ، ومن جملة شيعته ؛ حتى رفع الأمر إلى المنصور ، فحبسه حبس الأبد ، حتى مات فى الحبس . وقيل : إنه إنما بايع محمد ابن عبد الله الإمام فى أيام المنصور ، ولما قتل محمد بالمدينة ؛ بقى الإمام أبو حنيفة على تلك البيعة ، يعتقد موالاة أهل البيت ، فرفع حاله إلى المنصور ... فتم عليه ما تم .

والذين قالوا بإمامة محمد بن عبد الله الإمام : اختلفوا : فمنهم من قال : إنه لم يقتل وهو بعد حى ؛ وسيخرج فيملأ الأرض عدلا ، ومنهم من أقر بموته ؛ وساق الإمامة إلى محمد بن القاسم بن على [بن عمر بن على](1)

(١) وإنما اضطررنا إلى زيادة [بن عمر بن على] تحقيقاً للاسم ، وجبراً لسهو النساخ ، أو غفلتهم أو سبق أعينهم . راجع كتابى : « الحور العين » ، « ومقاتل الطالبيين » . والله الموفق .

ابن الحسين بن على صاحب الطالقان ، وقد أسر فى أيام المعتصم وحمل إليه ؛ فحبسه فى داره حتى مات ، ومنهم من قال بإمامة يحى بن عمر صاحب الكوفة ؛ فخرج ودعا الناس ، واجتمع عليه خلق كثير ، وقتل فى أيام المستعين ، وحمل رأسه إلى محمد بن عبد الله بن طاهر . حتى قال فيه بعض العلوية :

قتلت أعز من ركب المطايا   وجئتك أستلينك فى الكلام
وعز على أن ألقاك إلا   وفيما بيننا حد الحسام

وهو : يحى بن عمر بن يحى بن الحسين بن زيد بن على .

وأما أبو الجارود فكان يسمى: سرحوب ، سماه بذاك أبو جعفر محمد بن على الباقر . وسرحوب : شيطان أعمى يسكن البحر ، قاله الباقر : تفسيراً .

ومن أصحاب أبى الجارود : فضيل الرسان ، وأبو خالد الواسطى . وهم مختلفون فى الأحكام والسير ؛ فبعضهم يزعم : أن علم ولد الحسن والحسين رضى الله عنهما كعلم النبى صلى الله عليه وسلم ؛ فيحصل لهم العلم قبل التعلم : فطرة ، وضرورة . وبعضهم يزعم : أن العلم مشترك فيهم وفى غيرهم ؛ وجائز أن يؤخذ عنهم ، وعن غيرهم من العامة .

ب — السُّلَيْمانِيَّة { أصحاب : سليمان بن جرير ، وكان يقول : إن الإمامة شورى فيما بين الخلق ، ويصح أن تنعقد بعقد رجلين من خيار المسلمين ، وإنها تصح فى المفضول ، مع وجود الأفضل .

وأثبت إمامة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما حقاً باختيار الأمة حقاً اجتهادياً . وربما كان يقول : إن الأمة أخطأت فى البيعة لهما مع وجود على رضى الله عنه خطأ لا يبلغ درجة الفسق ، وذلك الخطأ : خطأ اجتهادى . غير أنه طعن فى عثمان رضى الله عنه للأحداث التى أحدثها ، وأكفره بذلك ، وأكفر عائشة ، والزبير ، وطلحة رضى الله عنهم بإقدامهم على قتال على رضى الله عنه ، ثم إنه طعن فى الرافضة ، فقال : إن أئمة الرافضة قد وضعوا مقالتين لشيعتهم ؛ لا يظهر أحد قط عليهم : إحداهما : القول بالبداء ، فإذا أظهروا قولا : أنه سيكون

لهم قوة وشوكة وظهوراً . . . ثم لا يكون الأمر على ما أظهروه . . . قالوا : بدا لله تعالى فى ذلك .

والثانية : التقية ، فكل ماأرادوا تكلموا به ؛ فإذا قيل لهم فى ذلك : إنه ليس بحق ؛ وظهر لهم البطلان قالوا : إنما قلناه : تقية ، وفعلناه : تقية . وتابعه على القول بجواز إمامة المفضول ، مع قيام الأفضل : قوم من المعتزلة ؛ منهم : جعفر بن مبشر ، وجعفر بن حرب ، وكثير النوى ؛ وهو من أصحاب الحديث ... قالوا : الإمامة من مصالح الدين : ليس يحتاج إليها لمعرفة الله تعالى وتوحيده ؛ فإن ذلك حاصل بالعقل ، لكنها يحتاج إليها : لإقامة الحدود ، والقضاء بين المتحاكمين ، وولاية اليتامى والأيامى ، وحفظ البيضة ، وإعلاء الكلمة ، ونصب القتال مع أعداء الدين ، وحتى يكون للسلمين جماعة ، ولا يكون الأمر فوضى بين العامة ؛ فلا يشترط فيها أن يكون الإمام : أفضل الأمة علماً ، وأقدمهم عهداً ، وأسدهم رأياً وحكمة ؛ إذ الحاجة تنسد بقيام المفضول ، مع وجود الفاضل والأفضل . ومالت جماعة من أهل السنة إلى ذلك ؛ حتى جوزوا : أن يكون الإمام غير مجتهد ، ولا خبير بمواقع الاجتهاد ؛ ولكن يجب أن يكون معه من يكون من أهل الاجتهاد : فيراجعه فى الأحكام ، ويستفتى منه فى الحلال والحرام ؛ ويجب أن يكون فى الجملة ذا رأى متين ، وبصر فى الحوادث نافذ .

حـ — الصَّالِحِيَّةَ والبَتْرِية : { الصالحية : أصحاب الحسن بن صالح بن حى . والبترية : أصحاب كثير النـــوى الأبتر .

وهما متفقان فى المذهب . وقولهم فى الإمامة كقول السليمانية ؛ إلا أنهم توقفوا فى أمر عثمان : أهو مؤمن ، أم كافر ؟ قالوا : إذا سمعنا الأخبار الواردة فى حقه ، وكونه من العشرة المبشرين بالجنة قلنا : يجب أن نحكم بصحة إسلامه وإيمانه وكونه من أهل الجنة ، وإذا رأينا الأحداث التى أحدثها : من استهتاره بتربية بنى أمية وبنى مروان ، واستبداده بأمور لم توافق سيرة الصحابة . . . قلنا : يجب أن نحكم بكفره ؛ فتحيرنا فى أمره ، وتوقفنا فى حاله ، ووكلناه إلى أحكم الحاكمين .

وأما « على » ؛ فهو أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأولاهم بالإمامة ، لكنه سلم الأمر لهم راضيا ، وفوض الأمر إليهم طائعاً ، وترك حقه راغباً . فنحن راضون بما رضى ، مسلمون لما سلم ؛ لا يحل لنا غير ذلك ، ولو لم يرض « علىّ » بذلك لكان أبو بكر هالكا . وهم الذين جوزوا : إمامة المفضول ، وتأخير الفاضل والأفضل ؛ إذا كان الأفضل راضياً بذلك .

وقالوا : من شهر سيفه من أولاد الحسن والحسين رضى الله عنهما وكان : عالماً ، زاهداً ، شجاعاً ؛ فهو الإمام ؛ وشرط بعضهم صباحة الوجه . ولهم خبط عظيم فى إمامين وجدت فيهما هذه الشرائط ، وشهرا سيفيهما : ينظر إلى الأفضل والأزهد ، وإن تساويا : ينظر إلى الأمتن رأياً ، والأحزم أمراً ، وإن تساويا تقابلا ؛ فينقلب الأمر عليهم كلا ، ويعود الطلب جذعاً ، والإمام مأموماً ، والأمير مأموراً . ولو كانا فى قطرين : انفرد كل واحد منهما بقطره ، ويكون واجب الطاعة فى قومه . ولو أفتى أحدهما بخلاف ما يفتى الآخر كان كل واحد منهما مصيباً ، وإن أفتى باستحلال دم الإمام الآخر .

وأكثرهم – فى زماننا – مقلدون ؛ لا يرجعون إلى رأى واجتهاد : أما فى الأصول ؛ فيرون رأى المعتزلة : حذو القذة بالقذة ؛ ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت . وأما فى الفروع ؛ فهم على مذهب أبى حنيفة ، إلا فى مسائل قليلة يوافقون فيها الشافعى رحمه الله والشيعة .

رِجَالُ الزَّيْدِيَّة { أبو الجارود : زياد بن المنذر العبدى ؛ لعنه جعفر ابن محمد الصادق رضى الله عنه ، والحسن بن صالح بن حى ، ومقاتل بن سليمان ، والداعى ناصر الحق : الحسن بن على بن الحسن بن زيد ابن عمر بن الحسين بن على ، والداعى الآخر صاحب طبرستان : الحسين بن زيد ابن محمد بن إسماعيل بن الحسن بن زيد بن الحسن بن على ، ومحمد بن نصر .

٣ — الإِمَامِيَّة

هم القائلون بإمامة علىّ رضى الله عنه بعد النبى عليه السلام : نصاً ظاهراً ، وتعييناً صادقاً ؛ من غير تعريض بالوصف ، بل إشارة إليه بالعين . قالوا : وما كان فى الدين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام ؛ حتى تكون مفارقته الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة ؛ فإنه إنما بعث : لرفع الخلاف ، وتقرير الوفاق ؛ فلا يجوز أن يفارق الأمة ويتركهم هملا : يرى كل واحد منهم رأياً ، ويسلك كل واحد منهم طريقاً ، لا يوافقه فى ذلك غيره ؛ بل يجب أن يعين شخصاً هو المرجوع إليه ، وينص على واحد هو الموثوق به والمعول عليه . وقد عين علياً رضى الله عنه ؛ فى مواضع : تعريضاً ؛ وفى مواضع : تصريحاً .

أما تعريضاته ؛ فمثل : أن بعث أبا بكر ليقرأ سورة براءة على الناس فى المشهد ، وبعث بعده علياً ؛ ليكون هو القارىء عليهم ، والمبلغ عنه إليهم ؛ وقال : نزل على جبريل عليه السلام فقال : يبلغه رجل منك ؛ أو قال : من قومك ؛ وهو يدل على تقديمه علياً عليه . ومثل أن كان يؤمر على أبى بكر وعمر غيرهما من الصحابة فى البعوث ؛ وقد أمر عليهما : عمرو بن العاص فى بعث ، وأسامة ابن زيد فى بعث ؛ وما أمر على « على » أحداً قط .

وأما تصريحاته ؛ فمثل ما جرى فى نأنأة الإسلام (١) ؛ حين قال : من الذى يبايعنى على ماله ؟ فبايعته جماعة ، ثم قال : من الذى يبايعنى على روحه وهو وصى وولى هذا الأمر من بعدى ؟ فلم يبايعه أحد ، حتى مد أمير المؤمنين على رضى الله عنه يده إليه فبايعه على روحه ووفى بذلك ؛ حتى كانت قريش تعير أبا طالب : أنه أمر عليك ابنك . ومثل : ما جرى فى كمال الإسلام ، وانتظام الحال ؛

---

(١) أى فى بدء الاسلام حين كان ضعيفاً قبل أن تكثر أنصاره والداخلون فيه ، وقيل : فى أول الاسلام عند قوة البصائر وقبل بلوغ الخلاف . وهذه المادة تدور فى اللغة على الضعف وعدم الإبرام ، وضبطها : بفتح ، فسكون ، ففتح ، ففتح .

فما بلغت رسالته، والله يعصمك من الناس»، فلما وصل إلى «غدير خم» أمر بالدوحات فقممن، (١) ونادوا : الصلاة جامعة . ثم قال عليه السلام ، وهو على الرحال : « من كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم : وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله ، وأدر الحق معه حيث دار . ألا هل بلغت: ثلاثاً ». فادعت الإمامية : أن هذا نص صريح .

فإنا ننظر : من كان النبي صلى الله عليه وسلم مولى له ؟ وبأى معنى ؟ فنطرد ذلك فى حق على رضى الله عنه . وقد فهمت الصحابة من التولية ما فهمناه ؛ حتى قال عمر حين استقبل عليا : طوبى لك يا على ! أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة . قالوا: وقول النبي عليه السلام : « أقضاكم على» نص فى الإمامة، فإن الإمامة لامعنى لها إلا أن يكون : أقضى القضاة فى كل حادثة ، والحاكم على المتخاصمين فى كل واقعة ؛ وهو معنى قول الله سبحانه وتعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ؛ قالوا « فأولوا الأمر » : من إليه القضاء والحكم . حتى وفى مسألة الخلافة لما تخاصمت المهاجرون والأنصار ؛ كان القاضى فى ذلك هو : أمير المؤمنين على دون غيره فإن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ كما حكم لكل واحد من الصحابة بأخص وصف له ؛ فقال : أفرضكم زيد ، وأقرؤكم أبى . وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ . كذلك حكم لعلى بأخص وصف له ؛ وهو قوله : « أقضاكم على » والقضاء يستدعى كل علم ، وليس كل علم يستدعى القضاء .

ثم إن الإمامية تخطت عن هذه الدرجة إلى الوقيعة فى كبار الصحابة : طعناً ، وتكفيراً ؛ وأقله: ظلماً ، وعدوانا . وقد شهدت نصوص « القرآن »على عدالتهم ، والرضا عن جملتهم ؛ قال الله تعالى : «لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة . . . » وكانوا إذ ذاك ألفاً وأربعمائة ، وقال الله تعالى ثناء على المهاجرين

---

(١) المراد : أن الرسول صلوات الله عليه وسلامه لما وصل إلى « غدير خم » ، أمر بعض من معه أن ينظفوا مكانا بين الأشجار الملتفة حول الغدير ، ويزيلوا القمامة من بين دوحاته ، استعداداً لإقامة الصلاة ؛ فنظف ما بين الدوحات ، وقمن ، ونادوا بالصلاة .

والأنصار ، والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم : « والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه » وقال : « لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه فى ساعة العسرة » وقال تعالى : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض ؛ كما استخلف الذين من قبلهم » . . . وفى ذلك دليل على عظم قدرهم عند الله تعالى ، وكرامتهم ودرجتهم عند الرسول صلى الله عليه وسلم . فليت شعرى ! كيف يستجيز ذو دين الطعن فيهم ، ونسبة الكفر إليهم ! ؛ وقد قال النبي عليه السلام : عشرة من أصحابى فى الجنة : أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى ، وطلحة ، والزبير ، وسعد بن أبى وقاص ، وسعيد بن زيد ، وعبد الرحمن ابن عوف ، وأبو عبيدة بن الجراح ؛ إلى غير ذلك من الأخبار الواردة فى حق كل واحد منهم على الانفراد . وإن نقلت هنات من بعضهم ، فليتدبر النقل ؛ فإن أكاذيب الروافض كثيرة ، وأحداث المحدثين كثيرة .

ثم إن الإمامية لم يثبتوا فى تعيين الأئمة بعد : الحسن ، والحسين ، وعلى بن الحسين رضى الله عنهم على رأى واحد ؛ بل اختلافاتهم أكثر من اختلافات الفرق كلها ؛ حتى قال بعضهم : إن نيفاً وسبعين فرقة من الفرق المذكورة فى الخبر هو فى الشيعة خاصة ؛ ومن عداهم فهم خارجون عن الأمة . وهم متفقون فى الإمامة ، وسوقها إلى جعفر بن محمد الصادق رضى الله عنه ، ومختلفون فى المنصوص عليه بعده من أولاده ؛ إذ كانت له خمسة أولاد ، وقيل : ستة : محمد ، وإسحاق ، وعبدالله ، وموسى ، وإسماعيل ، وعلى . ومن ادعى منهم النص والتعيين : محمد ، وعبد الله ، وموسى ، وإسماعيل . ثم : منهم من مات ؛ ولم يعقب ، ومنهم من مات ؛ وأعقب . ومنهم من قال بالتوقف ، والانتظار ، والرجعة . ومنهم من قال بالسوق والتعدية ؛ كما سيأتى ذكر اختلافاتهم ، عند ذكر طائفة طائفة .

وكانوا فى الأول على مذهب أئمتهم فى الأصول ، ثم لما اختلفت الروايات عن أئمتهم ، وتمادى الزمان : اختارت كل فرقة منهم طريقة ، فصارت الإمامية :

بعضها معتزلة : إما وعيدية ؛ وإما تفضيلية ، وبعضها إخبارية : إما مشبهة ؛ وإما سلفية . ومن ضل الطريق ، وتاه ؛ لم يبال الله به ؛ فى أى واد هلك .

١ — البَاقِرِيَّةُ وَالجَعْفَرِيَّةُ الوَاقِفَة { أتباع: محمد الباقر بن علىّ زين العابدين، وابنه: جعفر الصادق. قالوا بإمامتهما ، وإمامة والدهما : زين العابدين . إلا أن منهم من توقف على واحد منهما وما ساق الإمامة إلى أولادهما ؛ ومنهم من ساق . وإنما ميزنا هذه : فرقة ، دون الأصناف المتشيعة التى نذكرها ؛ لأن من الشيعة من توقف على الباقر ، وقال برجعته ، كما توقف القائلون بإمامة أبى عبد الله جعفر بن محمد الصادق ؛ وهو ذو علم غزير فى الدين ، وأدب كامل فى الحكمة ، وزهد بالغ فى الدنيا ، وورع تام عن الشهوات ؛ وقد أقام « بالمدينة » مدة : يفيد الشيعة المنتمين إليه ، ويفيض على الموالين له أسرار العلوم ، ثم دخل « العراق » وأقام بها مدة : ما تعرض للإمامة قط ، ولا نازع أحداً فى الخلافة قط . ومن غرق فى بحر المعرفة لم يطمع فى شط ، ومن تعلى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حط . . . وقيل : من أنس بالله توحش عن الناس ، ومن استأنس بغير الله نهبه الوسواس . وهو من جانب الأب : ينتسب إلى شجرة النبوة ، ومن جانب الأم : ينتسب إلى أبى بكر الصديق رضى الله عنه . وقد تبرأ عما كان ينسب إليه بعض الغلاة ؛ وبرىء منهم ، ولعنهم . وبرىء من خصائص مذاهب الرافضة ، وحماقاتهم ؛ من القول بالغيبة ، والرجعة، والبداء ، والتناسخ ، والحلول ، والتشبيه . لكن الشيعة بعده افترقوا ؛ وانتحل كل واحد منهم مذهباً ، وأراد أن يروجه على أصحابه ؛ فنسبه إليه وربطه به . والسيد برىء من ذلك ، ومن الاعتزال ، والقدر أيضاً .

هذا قوله فى الإرادة : « إن الله تعالى أراد بنا شيئاً ، وأراد منا شيئاً ؛ فما أراده بنا : طواه عنا ، وما أراده منا : أظهره لنا . فما بالنا نشتغل بما أراده بنا، عما أراده منا ؟!». وهذا قوله فى القدر: هو أمر بين أمرين: لا جبر، ولا تفويض. وكان يقول فى الدعاء : اللهم لك الحمد إن أطعتك ، ولك الحجة إن عصيتك ؛

لا صنع لى ، ولا لغيرى فى إحسان ؛ ولا حجة لى ، ولا لغيرى فى إساءة .

فنذكر الأصناف الذين اختلفوا فيه ، ونعدهم ؛ لا على أنهم من تفاصيل أشياعه ؛ بل : على أنهم منتسبون إلى أصل شجرته ، وفروع أولاده ؛ ليعلم ذلك .

ب — النَّاوُوسِيَّة } أتباع رجل يقال له : ناووس ؛ وقيل : نسبوا إلى قرية : ناوسا . قالت : إن الصادق حى بعد ، ولن يموت حتى يظهر ؛ فيظهر أمره ، وهو القائم المهدى ، ورووا عنه أنه قال : لو رأيتم رأسى يدهده عليكم [(١)] من الجبل فلا تصدقوا ؛ فإنى : صاحبكم ، صاحب السيف .

وحكى أبو حامد الزوزنى : أن الناووسية زعمت أن علياً باق ، وستنشق الأرض عنه قبل يوم القيامة ؛ فيملأ الأرض عدلا .

حـ — الأَفْطَحِيَّة } قالوا بانتقال الإمامة من الصـــادق إلى ابنه : عبد الله الأفطح ، وهو أخو إسماعيل من أبيه وأمه ، وأمهما : فاطمة بنت الحسين ابن الحسن بن على ، وكان أسنّ أولاد الصادق .

زعموا أنه قال : الإمامة فى أكبر أولاد الإمام . وقال : الإمام من يجلس مجلسى ؛ وهو الذى جلس مجلسه ، والإمام : لا يغسله ولا يصلى عليه ولا يأخذ خاتمه ولا يواريه إلا الإمام ؛ وهو الذى تولى ذلك كله . ودفع الصادق وديعة إلى بعض أصحابه ، وأمره أن يدفعها إلى من يطلبها منه وأن يتخذه إماما ؛ وما طلبها منه أحد إلا عبد الله . ومع ذلك ما عاش بعد أبيه إلا سبعين يوماً ؛ ومات ، ولم يعقب ولداً ذكراً .

ء — الشُّمَيْطِيَّة } أتباع : يحى بن أبى شميط . قالوا : إن جعفراً قال : إن صاحبكم اسمه اسم نبيكم . وقد قال له والده رضوان الله عليهما : إن ولد لك ولد ، فسميته باسمى ؛ فهو الإمام ؛ فالإمام بعده : ابنه محمد .

---

(١) دهده : على وزن دحرج لفظاً ومعنى .

هـ — الإسماعيلية الواقفة } قالوا : إن الإمام بعد جعفر : إسماعيل ؛ نصاً عليه باتفاق من أولاده ؛ إلا أنهم اختلفوا في موته في حال حياة أبيه : فمنهم من قال : لم يمت ؛ إلا أنه أظهر موته تقية من خلفاء بني العباس ، وأنه عقد محضراً وأشهد عليه عامل المنصور بالمدينة . ومنهم من قال : موته صحيح ، والنص لا يرجع قهقرى ؛ والفائدة في النص بقاء الإمامة في أولاد المنصوص عليه ، دون غيرهم . فالإمام بعد إسماعيل : محمد ابن إسماعيل . وهؤلاء يقال لهم : « المباركية » . ثم منهم من وقف على محمد ابن إسماعيل ، وقال برجعته بعد غيبته .

ومنهم من ساق الإمامة في « المستورين » منهم ، ثم في « الظاهرين القائمين » من بعدهم ، وهم : « الباطنية » ؛ وسنذكر مذاهبهم على الانفراد . وإنما مذهب هذه الفرقة : الوقف على إسماعيل بن جعفر ، أو محمد بن إسماعيل . والإسماعيلية المشهورة في الفرق منهم ؛ هم : « الباطنية التعليمية » الذين لهم مقالة مفردة .

و — المُوسَوِيَّة والمُفَضَّلِيَّة } فرقة واحدة(١) قالت بإمامة موسى بن جعفر ، نصاً عليه بالاسم ؛ حيث قال الصادق رضي الله عنه : سابعكم قائمكم ، وقيل : صاحبكم قائمكم ؛ ألا وهو سمي صاحب التوراة .

ولما رأت الشيعة : أن أولاد الصادق على تفرق : فمن ميت في حال حياة أبيه ؛ ولم يعقب ، ومن مختلف في موته ، ومن قائم بعد موته مدة يسيرة ، ومن ميت

---

(١) كأن الشهرستاني يريد أن يقول : إن مجموع الاسمين « الموسوية والمفضلية » علم على هذه الفرقة ، لا الموسوية فقط ؛ إذ قد تنصرف إلى أتباع موسى بن عمران مثلا ، ولا المفضلية فقط ؛ لأنها قد تنصرف إلى أتباع مفضل الصيرفي القائل بربوبية جعفر الصادق ، وسيأتي ذكرهم قريبا ضمن فرق « الغالية » . أما هؤلاء « الموسوية والمفضلية » فسموا بذلك : لأنهم يقولون بإمامة موسى بن جعفر نصاً عليه بالاسم من الصادق ؛ ولأنهم ينسبون إلى رئيس لهم يقال له « المفضل بن عمر » ، وكان ذا قدر فيهم .

غير معقب . . . وكان موسى هو الذى تولى الأمر ، وقام به بعد موت أبيه : رجعوا إليه ، واجتمعوا عليه ؛ مثل : « المفضل بن عمر » ، وزرارة بن أعين ، وعمار الساباطى .

وروت الموسوية عن الصادق رضى الله عنه أنه قال لبعض أصحابه : عد الأيام ، فعدها من الأحد . . . حتى بلغ السبت ؛ فقال له كم عددت ؟ فقال : سبعة فقال «جعفر» : سبت السبوت ، وشمس الدهور ، و نور الشهور : من لا يلهو ولا يلعب ؛ وهو سابعكم قائمكم هذا ، وأشار إلى ولده : موسى الكاظم . وقال فيه أيضاً : إنه شبيه بعيسى عليه السلام . ثم إن موسى لما خرج وأظهر الإمامة : حمله هارون الرشيد من المدينة ، فحبسه عند عيسى بن جعفر ، ثم أشخصه إلى بغداد ، فحبسه عند السندى بن شاهك . وقيل : إن يحي بن خالد بن برمك سمه فى رطب ؛ فقتله وهو فى الحبس . ثم أخرج ودفن فى مقابر قريش ببغداد . واختلفت الشيعة بعده : فمنهم من توقف فى موته وقال : لا ندرى أمات أم لم يمت ! ، ويقال لهم «الممطورة» سماهم بذلك على بن إسماعيل ؛ فقال : « ما أنتم إلا كلاب ممطورة » . ومنهم من قطع بموته ؛ ويقال لهم : « القطعية » . ومنهم من توقف عليه ، وقال : إنه لم يمت ، وسيخرج بعد الغيبة ، ويقال لهم : « الواقفة » .

ز — الاثْنَاعَشَرِيَّة } إن الذين قطعوا بموت موسى الكاظم بن جعفر الصادق وسموا : قطعية ، ساقوا الإمامة بعده فى أولاده ؛ فقالوا : الإمام بعد موسى الكاظم ولده : على الرضى ؛ ومشهده بطوس . ثم بعده : محمد التقى الجواد أيضاً ؛ وهو فى مقابر قريش ببغداد . ثم بعده : على بن محمد النقى ؛ و « مشهده » بقم . وبعده : الحسن العسكرى الزكى . وبعده ابنه : محمد القائم المنتظر ، الذى هو بسر من رأى ؛ وهو الثانى عشر . هذا هو طريق «الاثنى عشرية» فى زماننا .

إلا أن الاختلافات التى وقعت فى حال كل واحد من هؤلاء الاثنى عشر ،

والمنازعات التى جرت بينهم وبين إخوتهم وبنى أعمامهم . . . وجب ذكرها ؛ لئلا يشذ عنا مذهب لم نذكره ، ومقالة لم نوردها . فاعلم أن من الشيعة من قال بإمامة : أحمد بن موسى بن جعفر دون أخيه : على الرضى . ومن قال بعلى : شك أولا فى محمد بن على ؛ إذ مات أبوه وهو صغير غير مستحق للإمامة ، ولا علم عنده بمناهجها . وثبت قوم على إمامته . واختلفوا بعد موته أيضاً : فقال قوم بإمامة موسى بن محمد . وقال قوم آخرون بإمامة : على بن محمد ؛ ويقولون : هو العسكرى . واختلفوا بعد موته أيضا : فقال قوم بإمامة جعفر بن على ، وقال قوم بإمامة محمد بن على ، وقال قوم بإمامة الحسن بن على . وكان لهم رئيس يقال له : على بن فلان الطاحن ، وكان من أهل الكلام : قوى أسباب جعفر ابن على ، وأمال الناس إليه ، وأعانه فارس بن حاتم بن ماهويه ؛ وذلك أن عليا قد مات ، وخلف الحسن العسكرى . قالوا : امتحنا الحسن ، فلم نجد عنده علماً ؛ ولقبوا من قال بإمامة الحسن : « الحمارية » ؛ وقووا أمر جعفر بعد موت الحسن ؛ واحتجوا بأن الحسن مات بلا خلف ؛ فبطلت إمامته ولأنه لم يعقب والإمام لا يموت إلا ويكون له خلف وعقب . وحاز جعفر ميراث الحسن ، بعد دعاوى ادعاها عليه : أنه فعل ذلك من حبل فى جوار أبيه ، وغيرهم . وانكشف أمره عند السلطان ، والرعية ، وخواص الناس ، وعوامهم . وتشتتت كلمة من قال بإمامة الحسن، وتفرقوا أصنافاً كثيرة ؛ فثبتت هذه الفرقة على إمامة جعفر ، ورجع إليهم كثير ممن قال بإمامة الحسن ؛ منهم : الحسن بن على بن فضال ، وهو من أجل أصحابهم وفقهائهم ؛ كثير الفقه والحديث . ثم قالوا بعد جعفر : بعلى بن جعفر وفاطمة بنت على : أخت جعفر . وقال قوم بإمامة على بن جعفر ، دون فاطمة السيدة . ثم اختلفوا بعد موت « على » « وفاطمة » اختلافاً كثيراً . وغلا بعضهم فى الإمامة غلواً كأبى الخطاب الأسدى .

وأما الذين قالوا بإمامة الحسن ؛ فافترقوا بعد موته إحدى عشرة فرقة ،

وليست لهم ألقاب مشهورة ، ولكننا نذكر أقاويلهم :

الفرقة الأولى : قالت : إن الحسن لم يمت ، وهو : القائم ، ولايجوز أن يموت ولا ولد له ظاهراً ؛ لأن الأرض لا تخلو من إمام ، وقد ثبت عندنا : أن القائم له غيبتان ؛ وهذه إحدى الغيبتين ، وسيظهر ، ويعرف ، ثم يغيب غيبة أخرى .

الثانية : قالت : إن الحسن مات ، ولكنه يحيا ، وهو القائم ؛ لأنا رأينا أن معنى القائم : هو القيام بعد الموت ، فنقطع بموت الحسن ولا نشك فيه ، ولا ولد له ؛ فيجب أن يحيا بعد الموت .

الثالثة : قالت : إن الحسن قد مات ، وأوصى إلى جعفر أخيه ، ورجعت الإمامة إلى جعفر .

الرابعة : قالت : إن الحسن قد مات ، والإمام : جعفر ؛ وإنا كنا مخطئين فى الائتمام به ؛ إذ لم يكن إماماً ، فلما مات ولا عقب له تبينا : أن جعفر كان محقاً فى دعواه ، والحسن مبطلا .

الخامسة : قالت : إن الحسن قد مات : وكنا مخطئين فى القول به ، وإن الإمام كان محمد بن على أخا الحسن وجعفر ، ولما ظهر لنا فسق جعفر وإعلانه به ؛ وعلمنا أن الحسن كان على مثل حاله إلا أنه كان يتستر : عرفنا أنهما لم يكونا إمامين ، فرجعنا إلى محمد ، ووجدنا له عقباً ؛ وعرفنا أنه كان هو الإمام دون أخويه .

السادسة : قالت : إن الحسن كان له ابن ، وليس الأمر على ما ذكروا : أنه مات ولم يعقب ؛ بل ولد له ولد قبل وفاة أبيه بسنتين فاستتر خوفاً من جعفر وغيره من الأعداء ؛ واسمه محمد ؛ وهو : الإمام ، القائم ، الحجة ، المنتظر .

السابعة : قالت : إن له ابناً ؛ ولكنه ولد بعد موته بثمانية أشهر ، وقول من ادعى أنه مات وله ابن باطل ؛ لأن ذلك لو كان لم يخف ، ولا يجوز مكابرة العيان .

الثامنة : قالت : صحت وفاة الحسن ، وصح أن لا ولد له ، وبطل ما ادعى :

من الحبل فى سرية له (١) ؛ فثبت أن الإمام بعد الحسن غير موجود ؛ وهو جائز فى المعقولات : أن يرفع الله الحجة من أهل الأرض ؛ لمعاصيهم ، وهى : فترة ، وزمان لا إمام فيه ، والأرض اليوم بلا حجة ؛ كما كانت الفترة قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم .

التاسعة : قالت : إن الحسن قد مات ، وصح موته ، وقد اختلف الناس هذه الاختلافات ، ولا ندرى كيف هو ؟ ولا نشك أنه قد ولد له ابن ، ولا ندرى : قبل موته ؟ أو بعد موته ؟ ؛ إلا أنا نعلم يقيناً : أن الأرض لا تخلو من حجة ، وهو : الخلف الغائب ؛ فنحن نتولاه ، ونتمسك به باسمه ؛ حتى يظهر بصورته .

العاشرة : قالت : نعلم أن الحسن قد مات ، ولا بد للناس من إمام ؛ فلا تخلو الأرض من حجة ، ولا ندرى : من ولده ؟ أم من ولد غيره ؟

الحادية عشرة : فرقة : توقفت فى هذا التخابط ، وقالت : لا ندرى على القطع حقيقة الحال ، لكنا نقطع فى « الرضى » ونقول بإمامته . وفى كل موضع اختلفت الشيعة فيه : فنحن من « الواقفة » فى ذلك ، إلى أن يظهر الله الحجة ، ويظهر بصورته ؛ فلا يشك فى إمامته من أبصره ، ولا يحتاج إلى معجزة وكرامة وبينة ؛ بل معجزته : اتباع الناس بأسرهم إياه ، من غير منازعة ، ولا مدافعة .

فهذه جملة الفرق « الإحدى عشرة » قطعوا على كل واحد واحد : ثم قطعوا على الكل بأسرهم .

ومن العجب ! أنهم قالوا : الغيبة قد امتدت مائتين ونيفاً وخمسين سنة ؛ وصاحبنا قال : إن خرج « القائم » وقد طعن فى الأربعين فليس بصاحبكم ، ولسنا ندرى كيف تنقضى مائتان ونيف وخمسون سنة فى أربعين سنة ؟ ! . وإذا سئل القوم عن مدة الغيبة : كيف تتصور ؟ قالوا : أليس الخضر وإلياس عليهما السلام يعيشان فى الدنيا من آلاف سنين ، لا يحتاجان إلى طعام وشراب ؟

(١) السرية [بضم السين وتشديد الراء المكسورة وفتح الياء المشددة] : الجارية التى يصطفيها سيدها لخاصة نفسه .

فلم لا يجوز ذلك فى واحد من آل البيت ؟ . قيل لهم : ومع اختلافكم هذا ؛ كيف يصح لكم دعوى الغيبة ؟ . ثم الخضر عليه السلام ليس مكلفاً بضمان جماعة ، والإمام عندكم : ضامن ، مكلف بالهداية والعدل ؛ والجماعة مكلفون بالاقتداء به والاستنان بسنته ، ومن لا يرى كيف يقتدى به ؟ .

فلهذا ؛ صارت الإمامية متمسكين بالعدلية فى الأصول ؛ وبالمشبهة فى الصفات؛ متحيرين تائهين .

وبين الإخبارية منهم والكلامية : سيف وتكفير . وكذلك بين التفضيلية والوعيدية : قتال ، وتضليل . أعاذنا الله من الحيرة ! .

ومن العجب ! أن القائلين بإمامة المنتظر مع هذا الاختلاف العظيم الذى بينت : لا يستحيون ؛ فيدعون فيه أحكام الإلهية ، ويتأولون قوله تعالى : عليه : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ، وستردون إلى عالم الغيب والشهادة » ؛ قالوا : هو الإمام المنتظر الذى يرد إليه علم الساعة ؛ ويدعون فيه أنه لا يغيب عنا ، وسيخبرنا بأحوالنا ، حين يحاسب الخلق . إلى تحكمات باردة ، وكلمات عن العقول شاردة .

لقد طفت فى تلك المعاهد كلها وسيرت طرفى بين تلك المعالم
فلم أر : إلا واضعاً كف حائر على ذقن ، أوقارعاً سن نادم

* * *

أسامى الأئمة الاثنى عشر عند الإمامية : المرتضى ، والمجتبى ، والشهيد ، والسجاد ، والباقر ، والصادق ، والكاظم ، والرضى ، والتقى ، والنقى ، والزكى ، والحجة القائم المنتظر .

٤ — الغَالِيَّة

هؤلاء هم الذين غلوا فى حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخليقية ، وحكموا فيهم بأحكام الإلهية ؛ فربما شبهوا واحداً من الأئمة بالإله ، وربما شبهوا الإله بالخلق .

وهم على طرفى الغلو والتقصير . وإنما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية ، ومذاهب التناسخية ، ومذاهب اليهود والنصارى ؛ إذ اليهود شبهت الخالق بالخلق ، والنصارى شبهت الخلق بالخالق . فسرت هذه الشبهات فى أذهان الشيعة الغلاة ؛ حتى حكمت بأحكام الإلهية فى حق بعض الأئمة . وكان التشبيه بالأصل والوضع فى الشيعة ، وإنما عادت إلى بعض أهل السنة بعد ذلك ، وتمكن الاعتزال فيهم ؛ لما رأوا أن ذلك أقرب إلى المعقول ، وأبعد من التشبيه والحلول .

وبدع الغلاة محصورة فى أربع : التشبيه ، والبداء ، والرجعة ، والتناسخ .

ولهم ألقاب ، وبكل بلد لقب : فيقال لهم بأصبهان : الخرّمية والكوذية ، وبالرى : المزدكية والسنباذية ، وبأذربيجان : الدقولية ، وبموضع : المحمرة ، وبما وراء النهر : المبيضة .

وهم أحد عشر صنفاً :

١ — السَّبائِيَّة | أصحاب عبد الله بن سبأ ؛ الذى قال لعلى كرم الله وجهه : « أنت أنت » يعنى : أنت الإله ؛ فنفاه إلى المدائن . زعموا : أنه كان يهودياً فأسلم ؛ وكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصى موسى عليهما السلام مثل ما قال فى على رضى الله عنه . وهو أول من أظهر القول بالنص بإمامة على رضى الله عنه . ومنه انشعبت أصناف الغلاة .

زعم أن عليا حى لم يمت ؛ ففيه الجزء الإلهى ؛ ولا يجوز أن يستولى عليه ، وهو الذى يجىء فى السحاب ، والرعد صوته ، والبرق تبسمه : وأنه سينزل إلى الأرض بعد ذلك ، فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جوراً . وإنما أظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال على رضى الله عنه . واجتمعت عليه جماعة ، وهم أول فرقة قالت بالتوقف ، والغيبة ، والرجعة ؛ وقالت بتناسخ الجزء الإلهى فى الأئمة بعد على رضى الله عنه . قال : وهذا المعنى مما كان يعرفه الصحابة وإن كانوا على خلاف مراده ، هذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان يقول فيه حين فقأ عين واحد بالحد فى الحرم ورفعت القصة إليه : « ماذا أقول فى يد الله فقأت عيناً

في حرم الله ؟ ؛ فأطلق عمر اسم الإلهية عليه ؛ لما عرف منه ذلك » .

ب — الكاملية } أصحاب أبي كامل . أكفر جميع الصحابة بتركها بيعة على رضى الله عنه . وطعن في على أيضاً بتركه طلب حقه ، ولم يعذره في القعود ؛ قال : وكان عليه أن يخرج ويظهر الحق ، على أنه غلا في حقه . وكان يقول : الإمامة نور يتناسخ من شخص إلى شخص، وذلك النور : في شخص يكون نبوة ، وفي شخص يكون إمامة ؛ وربما تتناسخ الإمامة فتصير نبوة . وقال بتناسخ الأرواح وقت الموت .

و « الغلاة » على أصنافها كلهم متفقون على : التناسخ ، والحلول . ولقد كان التناسخ مقالة لفرقة في كل ملة تلقوها من : المجوس المزدكية ، والهند البرهمية ، ومن الفلاسفة ، والصابئة . ومذهبهم : أن الله تعالى قائم بكل مكان ، ناطق بكل لسان ، ظاهر في كل شخص من أشخاص البشر ؛ وذلك بمعنى الحلول . وقد يكون الحلول بجزء ، وقد يكون بكل : أما الحلول بجزء ؛ فهو كإشراق الشمس في كوة ؛ أو كإشراقها على البللور ، أما الحلول بكل ؛ فهو كظهور ملك بشخص ؛ أو شيطان بحيوان . ومراتب التناسخ أربع : النسخ ، والمسخ ، والفسخ ، والرسخ . وسيأتي شرح ذلك عند ذكر فرقهم من المجوس على التفصيل . وأعلى المراتب : مرتبة الملكية أو النبوة ، وأسفل المراتب : الشيطانية أو الجنية . وهذا أبو كامل كان يقول بالتناسخ ظاهراً ، من غير تفصيل مذهبهم .

حـ — العلبائية } أصحاب : العلباء بن ذراع الدوسى ؛ وقال قوم : هو الأسدى . وكان يفضل علياً على النبي صلى الله عليه وسلم ، وزعم أنه الذي بعث محمدا ؛ يعني عليـــا ، وسماه إلهاً . وكان يقول بذم محمد صلى الله عليه وسلم ، وزعم أنه بعث ليدعو إلى على فدعا إلى نفسه . ويسمون هذه الفرقة : « الذمية » .

ومنهم من قال بإلهيتهما جميعاً ويقدمون عليا في أحكام الإلهية ، ويسمونهم : « العينية » .

ومنهم من قال : بإلهيتهما جميعاً ، ويفضلون محمدا فى الإلهية ويسمونهم : « الميمية » .

ومنهم من قال بالإلهية لجملة أشخاص أصحاب الكساء : محمد ، وعلى ، وفاطمة ، والحسن ، والحسين . وقالوا خمستهم شىء واحد ، والروح حالة فيهم بالسوية ، لافضل لواحد منهم على الآخر ؛ وكرهوا أن يقولوا : فاطمة بالتأنيث ؛ بل قالوا : فاطم ؛ بلا هاء ؛ وفى ذلك يقول بعض شعرائهم :

توليت بعد الله — فى الدين — خمسة : نبياً ، وسبطيه ، وشيخاً ، وفاطما

٤ — المُغِيرِيَّة } أصحاب : المغيرة بن سعيد العجلى . ادعى أن الإمامة بعد محمد بن على بن الحسين فى : محمد النفس الزكية بن عبد الله ابن الحسن بن الحسن ؛ الخارج بالمدينة ، وزعم أنه حىّ لم يمت . وكان المغيرة مولى لخالد بن عبد الله القسرى ، وادعى الإمامة لنفسه بعد الإمام محمد ؛ وبعد ذلك ادعى النبوة لنفسه ، واستحل المحارم ، وغلا فى حق على رضى الله عنه غلوا لا يعتقده عاقل . وزاد على ذلك قوله بالتشبيه ؛ فقال : إن الله تعالى صورة وجسم ذو أعضاء على مثال حروف الهجاء ؛ وصورته صورة رجل من نور ، على رأسه تاج من نور ، وله قلب تنبع منه الحكمة . وزعم أن الله تعالى لما أراد خلق العالم تكلم بالأسم الأعظم ، فطار ، فوقع على رأسه تاجاً ؛ قال : وذلك قوله : « سبح اسم ربك الأعلى ، الذى خلق فسوى » . ثم اطلع على أعمال العباد وقد كتبها على كفه ؛ فغضب من المعاصى ، فعرق ، فاجتمع من عرقه بحران : أحدهما مالح ، والآخر عذب ؛ والمالح مظلم ، والعذب نير . ثم اطلع فى البحر النير ، فأبصر ظله ؛ فانتزع عين ظله ؛ فخلق منها الشمس والقمر ؛ وأفنى باقى ظله ، وقال : لا ينبغى أن يكون معى إله غيرى . قال ثم خلق الخلق كله من البحرين ؛ فخلق المؤمنون من البحر النير ، وخلق الكفار من البحر المظلم وخلق ظلال الناس أول ما خلق ، وأول ما خلق هو ظل محمد عليه السلام وظل على ؛ قبل خلق ظلال الكل . ثم عرض على السموات والأرض والجبال أن يحملن الأمانة ؛

وهى أن يمنعن على بن أبى طالب من الإمامة . فأبين ذلك ، ثم عرض ذلك على الناس ؛ فأمر عمر بن الخطاب أبا بكر أن يتحمل منعه من ذلك ، وضمن له أن يعينه على الغدر به على شرط أن يجعل الخلافة له من بعده ؛ فقبل منه ، وأقدما على المنع متظاهرين ؛ فذلك قوله تعالى : « وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولا ». وزعم أنه نزل فى حق عمر قوله تعالى : « كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر ؛ فلما كفر قال إنى برىء منك » .

ولما أن قتل المغيرة اختلف أصحابه : فمنهم من قال بانتظاره ورجعته ، ومنهم من قال بانتظار إمامة : محمد ؛ كما كان يقول هو بانتظاره . وقد قال المغيرة بإمامة أبى جعفر محمد بن على رضى الله عنهما ؛ ثم غلا فيه وقال بإلهيته ؛ فتبرأ منه الباقر ولعنه . وقد قال المغيرة لأصحابه : انتظروه ؛ فإنه يرجع وجبريل وميكائيل يبايعانه بين الركن والمقام ؛ وزعم : أنه يحيى الموتى .

هـ — المَنْصُورِيَّة { أصحاب : أبى منصور العجلى ، وهو الذى عزا نفسه إلى أبى جعفر محمد بن على الباقر فى الأول ، فلما تبرأ منه الباقر وطرده زعم أنه هو الإمام ، ودعا الناس إلى نفسه ، ولما توفى الباقر قال: انتقلت الإمامة إلىّ وتظاهر بذلك . وخرجت جماعة منهم بالكوفة فى بنى كندة ، حتى وقف يوسف بن عمر الثقفى والى العراق فى أيام هشام بن عبد الملك على قصته وخبث دعوته ، فأخذه ، وصلبه .

زعم أبو منصور العجلى : أن علياً رضى الله عنه هو «الكسف» الساقط من السماء ، وربما قال : الكسف الساقط من السماء هو الله تعالى . وزعم حين ادعى الإمامة لنفسه أنه عرج به إلى السماء ، ورأى معبوده ، فمسح بيده رأسه ، وقال له : يا بنى ! أنزل فبلغ عنى . ثم أهبطه إلى الأرض ؛ فهو الكسف الساقط من السماء . وزعم أيضاً : أن الرسل لا تنقطع أبداً ، والرسالة لا تنقطع . وزعم : أن الجنة رجل أمرنا بموالاته ، وهو إمام الوقت ؛ وأن النار رجل أمرنا بمعاداته وهو خصم الإمام . وتأول المحرمات كلها على أسماء رجال أمرنا الله تعالى بمعاداتهم . وتأول

الفرائض على أسماء رجال أمرنا بموالاتهم . واستحل أصحابه : قتل مخالفيهم ، وأخذ أموالهم ، واستحلال نسائهم . وهم صنف من « الخرّمية » . وإنما مقصودهم من حمل الفرائض والمحرمات على أسماء رجال : هو أن من ظفر بذلك الرجل وعرفه ؛ فقد سقط عنه التكليف ، وارتفع الخطاب ؛ إذ قد وصل إلى الجنة ، وبلغ الكمال . ومما أبدعه العجلى أنه قال : إن أول ما خلق الله تعالى هو عيسى ابن مريم عليه السلام ، ثم على بن أبى طالب كرم الله وجهه .

و — الخَطَّابِيَّة { أصحاب : أبى الخطاب محمد بن أبى زينب الأسدى الأجدع مولى بنى أسد ، وهو الذى عزا نفسه إلى أبى عبدالله جعفر ابن محمد الصادق رضى الله عنه ، فلما وقف الصادق على غلوه الباطل فى حقه : تبرأ منه ، ولعنه ، وأمر أصحابه بالبراءة منه . وشدد القول فى ذلك ، وبالغ فى التبرى منه ، واللعن عليه ؛ فلما اعتزل عنه ادعى الإمامة لنفسه . زعم أبو الخطاب : أن الأئمة أنبياء ثم آلهة ، وقال بإلهية جعفر بن محمد وإلهية آبائه رضى الله عنهم ؛ وهم أبناء الله وأحباؤه . والإلهية نور فى النبوة ، والنبوة نور فى الإمامة ، ولا يخلو العالم من هذه الآثار والأنوار . وزعم أن جعفراً هو الإله فى زمانه ، وليس هو المحسوس الذى يرونه ؛ ولكن لما نزل إلى هذا العالم : لبس تلك الصورة فرآه الناس فيها . ولما وقف عيسى بن موسى صاحب المنصور على خبث دعوته : قتله بسبخة الكوفة .

وافترقت « الخطابية » بعده فرقاً ؛

فزعمت فرقة : أن الإمام بعد أبى الخطاب رجل يقال له : معمر ، ودانوا به ؛ كما دانوا بأبى الخطاب . وزعموا : أن الدنيا لا تفنى ، وأن الجنة هى التى تصيب الناس من خير ونعمة وعافية ، وأن النار : هى التى تصيب الناس من شر ومشقة وبليه . واستحلوا : الخمر ، والزنا ، وسائر المحرمات . ودانوا بترك الصلاة والفرائض وتسمى هذه الفرقة : « المعمرية » .

وزعمت طائفة : أن الإمام بعد أبي الخطاب : بزيغ . وكان يزعم : أن جعفراً هو الإله ؛ أي ظهر الإله بصورته للخلق . وزعم : أن كل مؤمن يوحى إليه من الله ، وتأول قول الله تعالى : « وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله » أي : يوحى إليه من الله ؛ وكذلك قوله تعالى : « وأوحى ربك إلى النحل » . وزعم : أن من أصحابه من هو أفضل من جبريل وميكائيل . وزعم : أن الإنسان إذا بلغ الكمال لا يقال له : إنه قد مات : ولكن الواحد منهم إذا بلغ النهاية ، قيل : رجع إلى الملكوت. وادعوا كلهم معاينة أمواتهم ، وزعموا أنهم يرونهم : بكرة ، وعشيا . وتسمى هذه الطائفة : « البزيغية » .

وزعمت طائفة : أن الإمام بعد أبي الخطاب : عمير بن بيان العجلي ، وقالوا كما قالت الطائفة الأولى ؛ إلا أنهم اعترفوا بأنهم يموتون ، وكانوا قد نصبوا خيمة بكناسة الكوفة يجتمعون فيها على عبادة الصادق رضى الله عنه ؛ فرفع خبرهم إلى يزيد بن عمر بن هبيرة ؛ فأخذ عميراً ، فصلبه فى كناسة الكوفة . وتسمى هذه الطائفة : « العجلية » ، و « العميرية » أيضا .

وزعمت طائفة : أن الإمام بعد أبي الخطاب مفضل الصيرفى . وكانوا يقولون بربوبية جعفر ، دون نبوته ، ورسالته . وتسمى هذه الفرقة : « المفضلية » .

وتبرأ من هؤلاء كلهم جعفر بن محمد الصادق رضى الله عنه ، وطردهم ، ولعنهم ؛ فإن القوم كلهم : حيارى ، ضالون ، جاهلون بحال الأئمة تائهون .

ز — الكَيَّالِيَّةِ } أتباع : أحمد بن الكيال ، وكان من دعاة واحد من أهل البيت بعد جعفر بن محمد الصادق ؛ وأظنه من « الأئمة المستورين » .

ولعله سمع كلمات علمية فخلطها برأيه الفائل[1] وفكره العاطل، وأبدع مقالة فى كل باب علمى؛ على قاعدة غير مسموعة ولا معقولة ، وربما عاند الحس فى بعض المواضع .

---

(١) فال رأيه يفيل : فهو فائل : أخطأ ، وضعف ، وقبح ، ولم يصب فيه .

ولما وقفوا على بدعته : تبرءوا منه ، ولعنوه وأمروا شيعتهم بمنابذته [١] ؛ وترك مخالطته . ولما عرف الكيال ذلك منهم : صرف الدعوة إلى نفسه ، وادعى الإمامة أولا ، ثم ادعى أنه « القائم » ثانياً .

وكان من مذهبه : أن كل من قدر الآفاق على الأنفس ، وأمكنه أن يبين مناهج العالمين ؛ أعنى : عالم الآفاق ؛ وهو العالم العلوى ، وعالم الأنفس ؛ وهو العالم السفلى . . . كان هو : الإمام ، وأن كل من قرر الكل فى ذاته ، وأمكنه أن يبين كل كلىّ فى شخصه المعين الجزئى . . . كان هو : القائم . قال : ولم يوجد فى زمن من الأزمان أحد يقرر هذا التقرير إلا : أحمد الكيال ؛ فكان هو : القائم .

وإنما قتله من انتمى إليه أولا ؛ على بدعته ذلك : أنه هو الإمام ، ثم القائم .

وبقيت من مقالته ـ فى العالم ـ تصانيف عربية وعجمية ؛ كلها : مزخرفة ، مردودة : شرعاً ، وعقلا .

قال الكيال : العوالم ثلاثة : العالم الأعلى ، والعالم الأدنى ، والعالم الإنسانى .

وأثبت فى العالم الأعلى خمسة أماكن : الأول : مكان الأماكن ، وهو مكان فارغ ، لا يسكنه موجود ، ولا يدبره روحانى ؛ وهو محيط بالكل . قال : والعرش الوارد فى الشرع عبارة عنه ، ودونه : مكان النفس الأعلى ، ودونه : مكان النفس الناطقة ، ودونه : مكان النفس الحيوانية ، ودونه : مكان النفس الإنسانية .

قال : وأرادت النفس الإنسانية الصعود إلى عالم النفس الأعلى ، فصعدت ، وخرقت المكانين ؛ أعنى : الحيوانية ، والناطقة ؛ فلما قربت من الوصول إلى عالم النفس الأعلى : كلت ، وانحسرت ، وتحيرت ، وتعفنت ، واستحالت أجزاؤها... فأهبطت إلى العالم السفلى ، ومضت عليها أكوار وأدوار ؛ وهى فى تلك الحالة من العفونة والاستحالة ، ثم ساحت عليها النفس الأعلى وأفاضت عليها من أنوارها

---

(١) النبذ : إلقاء الشيء وطرحه لقلة الاعتداد به ، والمراد هنا : اعتزاله ، ومكاشفته بسخافاته ، وعدم الاعتداد به ، ومقاتلته بعد مكاشفته .

جزءاً ؛ فحدثت التراكيب فى هذا العالم ، وحدثت : السماوات ، والأرض ، والمركبات : من المعادن ، والنبات ، والحيوان ، والإنسان ؛ ووقعت فى بلايا هذا التركيب : تارة سروراً ، وتارة غماً ، وتارة فرحاً ، وتارة ترحاً ؛ وطوراً سلامة وعافية ، وطوراً بلية ومحنة . . . حتى يظهر : القائم ، ويردها إلى حال الكمال ، وتنحل التراكيب ، وتبطل المتضادات ؛ ويظهر الروحانى على الجسمانى ؛ وما ذلك القائم إلا : أحمد الكيال .

ثم دل على تعيين ذاته بأضعف ما يتصور ، وأوهى ما يقدر ؛ وهو أن اسم « أحمد » مطابق للعوالم الأربعة : فالألف من اسمه فى مقابلة النفس الأعلى ، والحاء ؛ فى مقابلة النفس الناطقة ، والميم ؛ فى مقابلة النفس الحيوانية ، والدال ؛ فى مقابلة النفس الإنسانية . قال : والعوالم الأربعة هى المبادىء والبسائط ، وأما : مكان الأماكن ؛ فلا وجود فيه البتة .

ثم أثبت فى مقابلة العوالم العلوية : العالم السفلى الجسمانى ؛ قال : فالسماء خالية ؛ وهى فى مقابلة مكان الأماكن ، ودونها النار ، ودونها الهواء ، ودونه الأرض ، ودونها الماء . وهذه الأربعة فى مقابلة العوالم الأربعة .

ثم قال : الإنسان ؛ فى مقابلة النار ، والطائر ؛ فى مقابلة الهواء ، والحيوان ؛ فى مقابلة الأرض ، والحوت ؛ فى مقابلة الماء ؛ وكذلك ما فى معناه . فجعل مركز الماء أسفل المراكز ، والحوت أخس المركبات .

ثم قابل العالم الإنسانى الذى هو أحد الثلاثة ـ وهو عالم الأنفس ــ مع آفاق العالمين الأولين : الروحانى ، والجسمانى ؛ قال : الحواس المركبة فيه خمس :

فالسمع : فى مقابلة : مكان الأماكن : إذ هو فارغ ، وفى مقابلة السماء .

والبصر : فى مقابلة : النفس الأعلى من الروحانى ، وفى مقابلة النار من الجسمانى ، وفيه إنسان العين ؛ لأن الإنسان مختص بالنار .

والشم : فى مقابلة : الناطق من الروحانى ، والهواء من الجسمانى ؛ لأن الشم من الهواء : يتروح ، ويتنسم .

والذوق : فى مقابلة : الحيوانى من الروحانى ، والأرض من الجسمانى ، والحيوان مختص بالأرض ؛ والطعم بالحيوان .

واللمس : فى مقابلة : الإنسانى من الروحانى ، والماء من الجسمانى ؛ والحوت مختص بالماء ، واللمس بالحوت . وربما عبر عن اللمس بالكتابة .

ثم قال : أحمد ؛ هو : ألف ، وحاء ، وميم ، ودال ؛ وهو فى مقابلة العالمين : أما فى مقابلة العالم العلوى الروحانى ؛ فقد ذكرناه .

وأما فى مقابلة العالم السفلى الجسمانى ؛ فالألف تدل على الإنسان ، والحاء تدل على الحيوان ، والميم على الطائر ، والدال على الحوت ؛ فالألف من حيث استقامة القامة : كالإنسان ، والحاء : كالحيوان ؛ لأنه معوج منكوس ؛ ولأن الحاء من إبتداء اسم الحيوان ، والميم : تشبه رأس الطائر ، والدال : تشبه ذنب الحوت .

ثم قال : إن البارى — تعالى — إنما خلق الإنسان على شكل اسم : أحمد ؛ فالقامة : مثل الألف ، واليدان : مثل الحاء ، والبطن : مثل الميم ، والرجلان : مثل الدال .

ثم من العجب أنه قال : إن الأنبياء هم قادة أهل التقليد ، وأهل التقليد عميان . والقائم قائد أهل البصيرة ، وأهل البصيرة أولوا الألباب ؛ وإنما يحصلون البصائر بمقابلة الآفاق والأنفس .

والمقابلة كما سمعتها من أخس المقالات ، وأوهى المقابلات ؛ بحيث لا يستجيز عاقل أن يسمعها ؛ فكيف يرضى أن يعتقدها ؟ ! .

وأعجب من هذا كله : تأويلاته الفاسدة ، ومقابلاته بين الفرائض الشرعية والأحكام الدينية ؛ وبين موجـــودات عالمى الآفاق والأنفس . وادعاؤه أنه متفرد بها . وكيف يصح له ذلك ؛ وقد سبقه كثير من أهل العلم بتقرير ذلك ؛ لا على الوجه المزيف الذى قرره الكيال ؛ وحمله الميزان على العالمين ، والصراط

على نفسه ، والجنة على الوصول إلى علمه من البصائر ، والنار على الوصول إلى ما يضاده ؟ !

ولما كانت أصول علمه ما ذكرناه ؛ فانظر كيف يكون حال الفروع ؟ !

ح — الهِشَامِيَّة { أصحاب : الهشامين : هشام بن الحكم ؛ صاحب المقالة في التشبيه ، وهشام بن سالم الجواليقي ؛ الذي نسج على منواله في التشبيه .

وكان هشام بن الحكم من متكلمي الشيعة ، وجرت بينه وبين أبي الهذيل مناظرات في علم الكلام : منها في التشبيه ، ومنها في تعلق علم الباري تعالى .

حكى ابن الراوندي عن هشام أنه قال : إن بين معبوده وبين الأجسام تشابهاً ما ، بوجه من الوجوه ؛ ولولا ذلك لما دلت عليه .

وحكى الكعبي عنه أنه قال : هو جسم ذو أبعاض له قدر من الأقدار ؛ ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولا يشبهه شيء .

ونقل عنه أنه قال : هو : سبعة أشبار بشبر نفسه ، وأنه في مكان مخصوص ، وجهة مخصوصة ، وأنه يتحرك ؛ وحركته فعله ، وليست من مكان إلى مكان . وقال : هو متناه بالذات ، غير متناه بالقدرة . وحكى عنه أبو عيسى الوراق أنه قال : إن الله تعالى مماس لعرشه ؛ لا يفضل منه شيء عن العرش ، ولا يفضل من العرش شيء عنه .

ومن مذهب هشام ؛ أنه قال : لم يزل [الباري تعالى] عالماً ؛ بنفسه ، ويعلم الأشياء بعد كونها ؛ بعلم : لا يقال فيه : إنه محدث ، أو قديم ؛ لأنه صفة ، والصفة لا توصف ؛ ولا يقال فيه : هو هو ، أو غيره ، أو بعضه .

وليس قوله في القدرة والحياة كقوله في العلم ؛ إلا أنه لا يقول بحدوثهما .

قال : ويريد الأشياء ، وإرادته حركة : ليست هي عين الله ؛ ولا هي غيره .

وقال في كلام الباري تعالى : إنه صفة للباري تعالى ؛ ولا يجوز أن يقال : هو مخلوق ، أو غير مخلوق .

وقال : الأعراض لا تصلح أن تكون دلالة على الله تعالى ؛ لأن منها ما يثبت استدلالا ؛ وما يستدل به على البارى تعالى يجب أن يكون ضرورى الوجود ؛ لا استدلالياً . وقال : الاستطاعة : كل ما لا يكون الفعل إلا به : كالآلات ، والجوارح ، والوقت ، والمكان .

وقال هشام بن سالم إنه تعالى على صورة إنسان : أعلاه مجوف ، وأسفله مصمت ، وهو نور ساطع يتلألأ ؛ وله حواس خمس ، ويد ، ورجل ، وأنف ، وأذن ، وعين ، وفم ، وله وفرة سوداء : هى نور أسود ؛ لكنه ليس بلحم ولا دم . وقال هشام بن سالم : الاستطاعة بعض المستطيع . وقد نقل عنه : أنه أجاز المعصية على الأنبياء ؛ مع قوله بعصمة الأئمة . ويفرق بينهما بأن النبى يوحى إليه ؛ فينبه على وجه الخطأ ؛ فيتوب منه ، والإمام لا يوحى إليه ؛ فتجب عصمته .

وغلا هشام بن الحكم فى حق « على » رضى الله عنه حتى قال : إنه إله واجب الطاعة . وهذا هشام بن الحكم صاحب عور فى الأصول ؛ لا يجوز أن يغفل عن إلزاماته على المعتزلة ؛ فإن الرجل وراء ما يلزم به على الخصم ، ودون مايظهره من التشبيه . . . وذلك أنه ألزم «العلاف» ؛ فقال : إنك تقول : البارى تعالى عالم بعلم ، وعلمه ذاته ؛ فيشارك المحدثات فى أنه عالم بعلم ، ويباينها فى أن علمه ذاته ؛ فيكون عالماً لا كالعالمين ، فلم لا تقول : إنه جسم لا كالأجسام ، وصورة لا كالصور ، وله قدر لا كالأقدار . . . إلى غير ذلك ؟ ؟

ووافقه زرارة بن أعين فى حدوث علم الله تعالى ، وزاد عليه بحدوث : قدرته ، وحياته ، وسائر صفاته ؛ وانه لم يكن قبل حدوث هذه الصفات : عالماً ، ولا قادراً ، ولا حياً ، ولا سميعاً ، ولا بصيراً ، ولا مريداً ، ولا متكلماً .

وكان يقول بإمامة عبد الله بن جعفر ؛ فلما فاوضه فى مسائل ، ولم يجده بها ملياً رجع إلى موسى بن جعفر . وقيل أيضا : إنه لم يقل بإمامته ، إلا أنه أشار

إلى المصحف ؛ وقال : هذا إمامى ؛ وإنه كان قد التوى على عبد الله بن جعفر بعض الالتواء .

وحكى عن « الزرارية » : أن المعرفة ضرورية ، وأنه لا يسع جهل الأئمة ؛ فإن معارفهم كلها فطرية ضرورية ، وكل ما يعرفه غيرهم بالنظر فهو عندهم أوّلىّ ضرورى ، وفطرياتهم لا يدركها غيرهم .

ط — النُّعْمانِيَّة } أصحاب : محمد بن النعمان أبى جعفر الأحول ، الملقب بشيطان الطاق(١) : وهم : « الشيطانية » أيضا .

والشيعة تقول : هو مؤمن الطاق .

(٢وهو تلميذ الباقر : محمد بن على بن الحسين رضى الله عنهم ، وأفضى إليه أسراراً من أحواله وعلومه . وما يحكى عنه من التشبيه ، فهو غير صحيح٢) .

(٣قيل : وافق٣) هشام بن الحكم فى أن الله تعالى لا يعلم شيئاً حتى يكون .

---

(١) «الطاق» — كما يقول صاحب القاموس المحيط فى هذه المادة — ما عطف من الأبنية ... وبلد « بسجستان» وحصن « بطبرستان» وبه سكن محمد بن النعمان : شيطان الطاق .

(٢) هذا النص جميعه ساقط من إحدى عشرة مجموعة من المجموعات الأصول التى اعتمدنا عليها فى تخريج الكتاب ، وتنفرد به (المجموعة ا) وهى أقدم ما وصل إلينا من أصول هذا الكتاب ، وقد أثبتنا هذا النص بعد التحقيق التاريخى الدقيق من تلمذة محمد بن النعمان للباقر ، وبعد التدقيق العلمى العميق من إبطال ما حكى عنه من التشبيه ؛ وإنما عده « الشهرستانى » من « الغلاة » لغلوه فى حق من قال بامامتهم وبخاصة « جعفرا الصادق » وابنه « موسى » .

ومن بين مصنفات ابن النعمان هذا « كتاب الإمامة » ، و « كتاب الرد على المعتزلة فى إمامة المفضول — على ما ذكره « ابن النديم » فى كتابه « الفهرست » ، وغيره .

(٣) ص ، ع ، ل ، س ، سر ، سث ، سع ، اث ، نى ، بر : وافق ؛ ه : ووافق ، أعنى : أن هذه المجموعات كلها تسقط كلمة « قيل » وتنفرد بها أيضاً المجموعة (ا) ، والحق أن محمد ابن النعمان هذا لم يوافق هشام بن الحكم فى مسألة « علم البارى تعالى » ، بل خالفه مخالفة كبيرة — وإن قيل إنه وافقه — كما يتبين ذلك من نص كلام ابن النعمان اللاحق فى «علم البارى» على ما حققه جهابذة المحققين المتخصصين أمثال « الأشعرى » فى كتابه « مقالات الاسلاميين » « وابن السمعانى » فى كتابه « الأنساب » وابن الأثير عز الدين المؤرخ الكبير — فى كتابه =

[قال محمد بن النعمان : « إن الله عالم فى نفسه ، ليس بجاهل ؛ ولكنه إنما يعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها ، فأما من قبل أن يقدرها ويريدها فمحال أن يعلمها ، لالأنه ليس بعالم ؛ ولكن الشىء لايكون شيئا حتى يقدره وينشئه بالتقدير »](1) ، والتقدير عنده : الإرادة ، والإرادة : فعله تعالى .

وقال : إن الله تعالى نور على صورة إنسان ربانى ، ونفى أن يكون جسماً ، لكنه قال : قد ورد فى الخبر : « إن الله خلق آدم على صورته » ، « وعلى صورة الرحمن » ؛ فلابد من تصديق الخبر . ويحكى عن مقاتل بن سليمان : مثل مقالته فى الصورة . وكذلك يحكى عن : داود الجواربى ، ونعيم بن حماد المصرى ؛ وغيرهما من أصحاب الحديث : أنه تعالى ذو صورة وأعضاء . ويحكى عن داود أنه قال : اعفونى عن الفرج واللحية ، واسألونى عما وراء ذلك ؛ فإن فى الأخبار ما يثبت ذلك .

وقد صنف « ابن النعمان » كتباً جمة للشيعة ؛ منها : « افعل لم فعلت » ، ومنها : « افعل لا تفعل » ؛ ويذكر فيها : أن كبار الفرق أربعة : الفرقة الأولى عنده : القدرية ، الفرقة الثانية عنده : الخوارج ، الفرقة الثالثة عنده : العامة ، الفرقة الرابعة عنده : الشيعة .

ثم عين الشيعة بالنجاة فى الآخرة من هذه الفرق .

= « اللباب فى تهذيب الأنساب » وفوق هذا فان « هشام بن الحكم » نفسه قد ألف كتابا فى الرد على ابن النعمان سماه « كتاب الرد على شيطان الطاق » ـ على ماذكره « ابن النديم » فى كتابه « الفهرست » صفحة ٢٥٠ طبع مصر ـ فكيف يقال بموافقته له .

(١) هذا النص — المحصور بين المربعين — جميعه غير موجود فى جميع أصول الكتب التى بين أيدينا ، وإنما نقلناه بحروفه من كتاب » مقالات الاسلاميين » للامام « أبى الحسن الأشعرى » الجزء الثانى صفحة ٤٩٣ طبع « استانبول » تخريج « ريتر » ؛ لأن الأمانة العلمية فى « التخريج العلمى » : توجبه ، وروح « الشهرستانى » فى دقته العلمية وأسلوبه : تفرضه ، وسياق الكلام فى عرض المذهب وربط أجزائه : يحتمه . ولعل نسخة « الشهرستانى » نفسه التى كتبها بخطه والتى نرجو أن يتحفنا بها القدر : لا تخرج عن هذا . وفوق كل ذى علم عليم .

وذكر عن هشام بن سالم ومحمد بن النعمان : أنهما أمسكا عن الكلام فى الله ؛ ورويا عمن يوجبان تصديقه : أنه سئل عن قول الله تعالى : « وأن إلى ربك المنتهى » ؟ قال : « إذا بلغ الكلام إلى الله تعالى فأمسكوا ؛ فأمسكا عن القول فى الله ، والتفكر فيه حتى ماتا . . . هذا نقل الوراق .

ومن جملة الشيعة :

ى — اليُونُسِيَّةُ } أصحاب : يونس بن عبد الرحمن القمى مولى آل يقطين . زعم أن « الملائكة » تحمل العرش ، والعرش يحمل الرب تعالى ؛ إذ قد ورد فى الخبر : أن الملائكة تئط أحياناً من وطأة عظمة الله تعالى على العرش .

وهو من مشبهة الشيعة ، وقد صنف لهم كتباً فى ذلك .

يا — النّصيرِيَّةُ والإِسْحَاقِيَّة } من جملة غلاة الشيعة ، ولهم جماعة ينصرون مذهبهم ، ويذبون عن أصحاب مقالاتهم ؛ وبينهم خلاف فى كيفية إطلاق اسم الإلهية على الأئمة من أهل البيت . قالوا : ظهور الروحانى بالجسد الجسمانى أمر لا ينكره عاقل : أما فى جانب الخير ؛ فكظهور جبريل عليه السلام ببعض الأشخاص ، والتصور بصورة أعرابى ، والتمثل بصورة البشر. وأما فى جانب الشر ؛ فكظهور الشيطان بصورة إنسان ، حتى يعمل الشر بصورته ؛ وظهور الجن بصورة بشر حتى يتكلم بلسانه . . . فكذلك نقول : إن الله تعالى ظهر بصورة أشخاص .

ولما لم يكن بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم شخص أفضل من « على » رضى الله عنه ، وبعده أولاده المخصوصون ، وهم خير البرية ؛ فظهر « الحق » بصورتهم ، ونطق بلسانهم ، وأخذ بأيديهم ؛ فعن هذا أطلقنا اسم الإلهية عليهم . وإنما أثبتنا هذا الاختصاص « لعلى » رضى الله عنه دون غيره ؛ لأنه كان مخصوصا بتأييد إلهى من عند الله تعالى ، فيما يتعلق بباطن الأسرار . قال النبى صلى الله

عليه وسلم : « أنا أحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر » . وعن هذا : كان قتال المشركين إلى النبي صلى الله عليه وسلم ؛ وقتال المنافقين إلى عليّ رضى الله عنه . وعن هذا : شبهه بعيسى بن مريم عليه السلام ؛ فقال صلى الله عليه وسلم : لولا أن يقول الناس فيك ما قالوا فى عيسى بن مريم عليه السلام : لقلت فيك مقالا .

وربما أثبتوا له شركة فى الرسالة ؛ إذ قال [النبي عليه السلام] : « فيكم من يقاتل على تأويله ؛ كما قاتلت على تنزيله ؛ ألا وهو خاصف النعل » . فعلم التأويل ، وقتال المنافقين ، ومكالمة الجن ، وقلع باب خيبر لا بقوة جسدانية : من أدل الدليل على أن فيه جزءاً إلهياً ، وقوة ربانية . ويكون هو الذى ظهر الإله بصورته ، وخلق بيديه ، وأمر بلسانه ؛ وعن هذا قالوا : كان موجوداً قبل خلق السموات والأرض . قال : كنا أظلة على يمين « العرش » ، فسبحنا ، فسبحت « الملائكة » بتسبيحنا ؛ فتلك الظلال ؛ وتلك الصور التى تنبىء عن الظلال : هى حقيقته ، وهى مشرقة بنور الرب تعالى إشراقا لا ينفصل عنها ؛ سواء كانت فى هذا العالم ، أو فى ذلك العـــالم . وعن هذا : قال « علىّ » رضى الله عنه : « أنا من أحمد كالضوء من الضوء » يعنى : لا فرق بين النورين ؛ إلا أن أحدهما سابق ، والثانى لاحق به تال له . قالوا : وهذا يدل على نوع من الشركة .

« فالنصيرية » : أميل إلى تقرير : الجزء الإلهى .

« والإسحاقية » : أميل إلى تقرير : الشركة فى النبوة .

ولهم اختلافات كثيرة أخر : لا نذكرها .

* * *

وقد نجزت الفرق الإسلامية ، وما بقيت إلا فرقة « الباطنية » ؛

وقد أوردهم أصحاب التصانيف فى كتب المقالات :

إما خارجة عن الفرق ، وإما داخلة فيها . وبالجمـــلة : هم قوم يخالفون الاثنتين والسبعين فرقة .

* * *

رجال الشيعة ومصنفوا كتبهم من المُحَدِّثين { فمن « الزيدية » : أبو خالد الواسطى ،

ومنصور بن الأسود ، وهارون بن سعد العجلى ... جارودية .

ووكيع بن الجراح ، ويحي بن آدم ، وعبيد الله بن موسى ، وعلى بن صالح ، والفضل بن دكين ، وأبو حنيفة ... بترية .

وخرج محمد بن عجلان ؛ مع محمد الإمام .

وخرج : إبراهيم بن سعيد ، وعباد بن عوام ، ويزيد بن هارون ، والعلاء ابن راشد ، وهشيم بن بشير ، والعوام بن حوشب ، ومستلم بن سعيد ؛ مع إبراهيم الإمام .

ومن « الإمامية » وسائر أصناف الشيعة : سالم بن أبى الجعد ، وسالم ابن أبى حفصة ، وسلمة بن كهيل ، وثوير بن أبى فاختة ، وحبيب بن أبى ثابت ، وأبو المقدام ، وشعبة ، والأعمش ، وجابر الجعفى ، وأبو عبد الله الجدلى ، وأبو اسحاق السبيعى ، والمغيرة ، وطاووس ، والشعبى ، وعلقمة ، وهبيرة ابن بريم ، وحبة العرنى ، والحارث الأعور .

ومن مؤلفى كتبهم : هشام بن الحكم ، وعلى بن منصور ، ويونس ابن عبد الرحمن ، والشكال ، والفضل بن شاذان ، والحسين بن إشكاب ، ومحمد بن عبد الرحمن ، وابن قبة ، وأبو سهل النوبختى ، وأحمد بن يحي الراوندى .

ومن المتأخرين : أبو جعفر الطوسى .

٥ — الإِسْمَاعِيلِيَّة

قد ذكرنا : أن الإسماعيلية امتازت عن الموسوية وعن الاثنى عشرية ، بإثبات الإمامة لإسماعيل بن جعفر ، وهو ابنه الأكبر المنصوص عليه فى بدء الأمر .

قالوا : ولم يتزوج الصادق رضى الله عنه على أمه بواحدة من النساء ،

ولا تسرى بجارية ؛ كسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حق خديجة رضى الله عنها ، وكسنة على رضى الله عنه فى حق فاطمة رضى الله عنها .

وقد ذكرنا : اختلافاتهم فى موته فى حال حياة أبيه :

فمنهم من قال : إنه مات ، وإنما فائدة النص عليه : انتقال الإمامة منه إلى أولاده خاصة ؛ كما نص موسى على هارون عليهما السلام ، ثم مات هارون فى حال حياة أخيه . وإنما فائدة النص انتقال الإمامة منه إلى أولاده ؛ فإن النص لا يرجع قهقرى ، والقول بالبداء محال ، ولا ينص الإمام على واحد من أولاده إلا بعد السماع من آبائه ؛ والتعيين لا يجوز على الإبهام والجهالة .

ومنهم من قال : إنه لم يمت ، ولكنه أظهر موته تقية عليه حتى لا يقصد بالقتل ؛ ولهذا القول دلالات : منها أن محمداً كان صغيرا ـ وهو أخوه لأمه ـ مضى إلى السرير الذى كان إسماعيل نائماً عليه ، ورفع الملاءة ؛ فأبصره وقد فتح عينيه ؛ فعاد إلى أبيه مفزعاً ، وقال : عاش أخى ، عاش أخى . . . قال والده : إن أولاد الرسول عليه السلام كذا تكون حالهم فى الآخرة . قالوا ومنها السبب فى الإشهاد على موته وكتب المحضر عليه ، ولم نعهد ميتاً سجل على موته ؛ وعن هذا : لما رفع إلى المنصور : أن إسماعيل بن جعفر رئى بالبصرة ؛ وقد مر على مقعد فدعا له ، فبرىء بإذن الله تعالى : بعث المنصور إلى الصادق : أن إسماعيل بن جعفر فى الأحياء ؛ وأنه رئى بالبصرة : أنفذ السجل إليه ، وعليه شهادة عامله بالمدينة .

قالوا : وبعد إسماعيل محمد بن إسماعيل السابع التام ، وإنما تم دور السبعة به ، ثم ابتدىء منه « بالأئمة المستورين » الذين كانوا يسيرون فى البلاد سراً ، ويظهرون الدعاة جهراً .

قالوا : ولن تخلو الأرض قط من « إمام » حى قائم : إما ظاهر مكشوف ، وإما باطن مستور . فإذا كان الإمام ظاهراً ؛ جاز أن يكون حجته مستوراً . وإذا كان الإمام مستوراً ؛ فلابد أن يكون حجته ودعاته ظاهرين .

وقالوا : إن : الأئمة تدور أحكامهم على « سبعة » سبعة : كأيام الأسبوع ، والسموات السبع ، والكواكب السبعة ؛ و « النقباء » تدور أحكامهم على « اثنى عشر » .

قالوا : وعن هذا وقعت الشبهة للإمامية القطعية ؛ حيث قرروا عدد النقباء للأئمة .

ثم بعد الأئمة المستورين كان ظهور المهدى بالله ، والقائم بأمر الله ، وأولادهم : نصاً بعد نص ، على إمام بعد إمام .

ومن مذهبهم : أن من مات ولم يعرف « إمام زمانه » : مات ميتة جاهلية . وكذلك من مات ولم يكن فى عنقه « بيعة إمام » مات ميتة جاهلية .

ولهم دعوة فى كل زمان ، ومقالة جديدة بكل لسان . فتذكر مقالاتهم القديمة ؛ ونذكر بعدها دعوة صاحب الدعوة الجديدة .

وأشهر ألقابهم : الباطنية ؛ وإنما لزمهم هذا اللقب ؛ لحكمهم بأن : لكل ظاهر باطناً ؛ ولكل تنزيل تأويلا .

ولهم ألقاب كثيرة — سوى هذه — على لسان قوم قوم :

فبالعراق يسمون : الباطنية ، والقرامطة ، والمزدكية ؛

وبخراسان التعليمية ، والملحدة .

وهم يقولون : نحن إسماعيلية ؛ لأنا تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم ، وهذا الشخص .

ثم إن « الباطنية القديمة » قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة ، وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج . فقالوا فى البارى تعالى : إنا لا نقول : هو موجود ؛ ولا لا موجود ، ولا عالم ؛ ولا جاهل ، ولا قادر ، ولا عاجز .

وكذلك فى جميع الصفات ؛ فإن الإثبات الحقيقى يقتضى شركة بينه وبين سائر الموجودات فى الجهة التى أطلقنا عليه ، وذلك تشبيه ؛ فلم يمكن الحكم بالإثبات

المطلق والنفى المطلق ؛ بل هو : إله المتقابلين ، وخالق المتخاصمين ، والحاكم بين المتضادين . ونقلوا فى هذا نصاً عن محمد بن على الباقر أنه قال : « لما وهب العلم للعالمين ؛ قيل : هو عالم ، ولما وهب القدرة للقادرين ؛ قيل : هو قادر ؛ فهو : عالم ، قادر ؛ بمعنى أنه وهب العلم ، والقدرة ؛ لا بمعنى أنه قام به العلم والقدرة ، أو وصف بالعلم والقدرة » .

فقيل فيهم : إنهم نفاة الصفات حقيقة ، معطلة الذات عن جميع الصفات .

قالوا : وكذلك نقول فى القدم : إنه ليس بقديم ولا محدث ؛ بل القديم : أمره ، وكلمته ، والمحدث : خلقه ، وفطرته ...

أبدع بالأمر «العقل الأول» الذى هو تام بالفعل ، ثم بتوسطه أبدع النفس التالى الذى هو غير تام . ونسبة النفس إلى العقل : إما نسبة النطفة إلى تمام الخلقة، والبيض إلى الطير ؛ وإما نسبة الولد إلى الوالد ، والنتيجة إلى المنتج ؛ وإما نسبة الأنثى إلى الذكر ، والزوج إلى الزوج . قالوا : ولما اشتاقت « النفس » إلى كمال « العقل » ـ احتاجت إلى حركة من النقص إلى الكمال ، واحتاجت الحركة إلى آلة الحركة ؛ فحدثت الأفلاك السماوية ، وتحركت حركة دورية بتدبير النفس ؛ وحدثت الطبائع البسيطة بعدها ، وتحركت حركة استقامة بتدبير النفس أيضاً ؛ فتركبت المركبات : من المعادن ، والنبات ، والحيوان ، والإنسان ؛ واتصلت النفوس الجزئية بالأبدان . وكان نوع الإنسان متميزاً عن سائر الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض تلك الأنوار ، وكان عالمه فى مقابلة العالم كله .

وفى العالم العلوى : عقل ، ونفس كلى ؛ فوجب أن يكون فى هذا العالم : عقل مشخص هو كل ، وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ ، ويسمونه : الناطق . . . وهو : النبى ؛ ونفس مشخصة ، وهو كل أيضاً ، وحكمه : حكم الطفل الناقص المتوجه إلى الكمال ، أو حكم النطفة المتوجهة إلى التمام ، أو حكم الأنثى المزدوجة بالذكر ؛ ويسمونه : الأساس . وهو « الوصى » .

قالوا : وكما تحركت الأفلاك والطبائع بتحريك النفس والعقل ؛ كذلك تحركت

النفوس والأشخاص بالشرائع بتحريك النبى ، والوصى - فى كل زمان - دائراً على سبعة سبعة ؛ حتى ينتهى إلى الدور الأخير ، ويدخل زمان القيامة ، وترتفع التكاليف ، وتضمحل السنن والشرائع .

وإنما هذه الحركات الفلكية ، والسنن الشرعية ؛ لتبلغ النفس إلى حال كمالها ؛ وكمالها : بلوغها إلى درجة العقل ، واتحادها به ، ووصولها إلى مرتبته فعلا ؛ وذلك هو : القيامة الكبرى . فتنحل تراكيب الأفلاك والعناصر والمركبات ، وتنشق السماء ، وتتناثر الكواكب ، وتبدل الأرض غير الأرض ، وتطوى السماء كطىّ السجل للكتاب المرقوم ؛ وفيه يحاسب الخلق ، ويتميز الخير عن الشر ، والمطيع عن العاصى ، وتتصل جزئيات الحق بالنفس الكلى ، وجزئيات الباطل بالشيطان المضل المبطل . فمن وقت الحركة إلى وقت السكون : هو المبدأ ؛ ومن وقت السكون إلى ما لا نهاية له : هو الكمال .

ثم قالوا : ما من فريضة ، وسنة ، وحكم من الأحكام الشرعية : من بيع ، وإجارة ، وهبة ، ونكاح ، وطلاق ، وجراح ، وقصاص ، ودية . . . إلا وله وزان من العالم : عدداً فى مقابلة عدد ، وحكما فى مطابقة حكم ؛ فإن الشرائع عوالم روحانية أمرية ، والعوالم شرائع جسمانية خلقية . وكذلك التركيبات فى الحروف والكلمات : على وزان التركيبات فى الصور والأجسام ؛ والحروف المفردة نسبتها إلى المركبات من الكلمات : كالبسائط المجردة إلى المركبات من الأجسام . ولكل حرف : وزان فى العالم ، وطبيعة يخصها ، وتأثير من حيث تلك الخاصية فى النفوس .

فعن هذا صارت « العلوم » المستفادة من الكلمات التعليمية غذاء للنفوس ، كما صارت الأغذية المستفاده من الطبائع الخلقية غذاء للأبدان ؛ وقد قدر الله تعالى: أن يكون غذاء كل موجود مما خلق منه ؛ فعلى هذا الوزان صاروا إلى : ذكر أعداد الكلمات والآيات ، وأن التسمية مركبة من سبعة واثنى عشر ، وأن التهليل مركب من أربع كلمات فى إحدى الشهادتين ، وثلاث كلمات فى الشهادة الثانية ،

وسبع قطع فى الأولى ، وست فى الثانية ، واثنى عشر حرفا فى الأولى ، واثنى عشر حرفا فى الثانية . وكذلك فى كل آية أمكنهم استخراج ذلك مما لا يعمل العاقل فكرته فيه إلا ويعجز عن ذلك ؛ خوفاً من مقابلته بضده . وهذه « المقابلات » كانت طريقة أسلافهم ؛ قد صنفوا فيها كتباً . ودعوا الناس إلى إمام فى كل زمان: يعرف موازنات هذه العلوم، ويهتدى إلى مدارج هذه الأوضاع والرسوم .

ثم إن أصحاب « الدعوة الجديدة » : تنكبوا هذه الطريقة ؛ حين أظهر « الحسن بن محمد بن الصباح » دعوته ، وقصر على الإلزامات كلمته ، واستظهر بالرجال ، وتحصن بالقلاع .

وكان بدء صعوده على « قلعة : ألموت »(١) فى شهر شعبان سنة ثلاث وثمانين وأربعمائة ؛ وذلك بعد أن هاجر إلى بلاد « إمامة » ، وتلقى منه كيفية الدعوى لأبناء زمانه(٢) .

---

(١) أشهر قلعة حصينة من قلاع « طالقان » من نواحى قزوين ، بناها أحد ملوك الديلم وسماها : « إله موت » أى : تعليم العقاب .

(٢) على هامش المخطوطة (ا) أقدم المخطوطات الأصول للكتاب «تعليقة» بخط وإمضاء شيخ الإسلام « حسن العطار » الذى تولى مشيخة الأزهر من سنة ١٢٤٦ إلى سنة ١٢٥٠ هـ . والذى اشتهر بالعلم والرحلات والتآليف ، وخطه جيد مجود أقرب ما يكون إلى الخط الفارسى . ونص هذه التعليقه بحروفها بعد تصحيح التصحيف ونقط المهمل ما يأتى : « كانت هجرته إلى مصر وبها أحد الخلفاء « الفواطم » الذين نشروا هذه المقالات فى أكتاف العالم وأطرافه ، وبثوا الدعاة فى سائر الأقاليم حتى زاسلوا يمين الدولة «محمود بن سبكتكين» ، ومنهم تفرعت «الدرزية» و «النصيرية» ، ولهم فى ذلك قصص وأنباء مبسوطة فى التواريخ ، وكانت شوكتهم قد اشتدت ، ودعوتهم طمت وعمت ؛ فقيض الله من وفقه من السلاطين لاطفائها وإخمادها . ومن « الحسن ابن الصباح » انتشر جماعة كثيرون كانوا يغتالون الناس ، ويسمون « الفداوية » ؛ كانت تستخدمهم الملوك ويبعثونهم للفتك بمن يعجزون عن قتله . وأول من هدم دولتهم « هولاكو » قبل توجهه لخراب « بغداد » وقتل الخليفة . وكان من العلماء المقيمين معهم فى دولتهم « نصير الدين الطوسى » ، واجتمع « بهولاكو » حينئذ ، وبقى عنده وعند أولاده من ملوك « التتار » فى نعمة واسعة ، وكلمة نافذة ، وعظمة زائدة — إلى أن مات . هـ حسن العطار .

فعاد ، ودعا الناس أول دعوة إلى تعيين : إمام ، صادق ، قائم فى كل زمان ؛ وتمييز « الفرقة الناجية » عن سائر الفرق بهذه النكتة وهى : أن لهم إماماً ، وليس لغيرهم إمام . وإنما تعود خلاصة كلامه ، بعد ترديد القول فيه : عوداً على بدء ـ بالعربية ، والعجمية ـ إلى هذا الحرف .

ونحن ننقل ما كتبه بالعجمية إلى العربية . ولا معاب على الناقل ، والموفق من اتبع الحق ، واجتنب الباطل ، والله الموفق والمعين .

فنبدأ بالفصول الأربعة ، التى ابتدأ بها دعوته ؛ وكتبها عجمية ، فعربتها :

الأول : قال : للمفتى فى معرفة الله تعالى أحد قولين : إما أن يقول : أعرف البارى تعالى بمجرد العقل والنظر ، من غير احتياج إلى تعليم معلم ؛ وإما أن يقول : لا طريق إلى المعرفة مع العقل والنظر إلا بتعليم معلم . قال : ومن أفتى بالأول ، فليس له الإنكار على عقل غيره ونظره ؛ فإنه متى أنكر ، فقد علم ، والإنكار تعليم ، ودليل على أن المنكر عليه محتاج إلى غيره . قال : والقسمان ضروريان ، لأن الإنسان إذا أفتى بفتوى ، أو قال قولا ؛ فإما أن يقول من نفسه ، أو من غيره ؛ وكذلك إذا اعتقد عقداً : فإما أن يعتقده من نفسه ، أو من غيره .

هذا هو الفصل الأول ، وهو كسر على : أصحاب الرأى والعقل .

وذكر فى الفصل الثانى : أنه إذا ثبت الاحتياج إلى معلم ؛ أفيصلح كل معلم على الإطلاق ، أم لا بد من معلم صادق ؟ . قال : ومن قال : إنه يصلح كل معلم ؛ ماساغ له الإنكار على معلم خصمه ، وإذا أنكر فقد سلم أنه لا بد من معلم صادق معتمد .

قيل : وهذا كسر على : أصحاب الحديث .

وذكر فى الفصل الثالث : أنه إذا ثبت الاحتياج إلى معلم صادق ؛ أفلا بد من معرفة المعلم أولا والظفر به ، ثم التعلم منه ؟ أم جاز التعلم من كل معلم ، من غير تعيين شخصه ، وتبيين صدقه ؟ والثانى رجوع إلى الأول . ومن لم يمكنه سلوك الطريق إلا بمقدم ورفيق ؛ فالرفيق ثم الطريق . وهو كسر على : الشيعة .

وذكر فى الفصل الرابع : أن الناس فرقتان ؛ فرقة قالت : نحن نحتاج فى معرفة البارى تعالى إلى معلم صادق ، ويجب تعيينه وتشخيصه اولا ، ثم التعلم منه . وفرقة أخذت فى كل علم من «معلم» ، وغير معلم . وقد تبين بالمقدمات السابقة : أن الحق مع الفرقة الأولى ، فرئيسهم يجب أن يكون رئيس المحقين ؛ وإذ تبين أن الباطل مع الفرقة الثانية ؛ فرؤساؤهم يجب أن يكونوا رؤساء المبطلين .

قال : وهذه الطريقة هى التى عرفنا بها « المحق » « بالحق » معرفة مجملة ، ثم نعرف بعد ذلك « الحق » «بالمحق» معرفة مفصلة ؛ حتى لايلزم دوران المسائل . وإنما عنى بالحق ههنا : « الاحتياج » ؛ وبالمحق : « المحتاج إليه » . وقال : بالاحتياج عرفنا الإمام ، وبالإمام عرفنا مقادير الاحتياج ؛ كما بالجواز عرفنا الوجوب ، أى « واجب الوجود » ، وبه عرفنا مقادير الجواز فى الجائزات .

قال : والطريق إلى التوحيد كذلك ، حذو القذة بالقذة .

ثم ذكر فصولا فى تقرير مذهبه : إما تمهيداً ، وإما كسراً على المذاهب ؛ وأكثرها : كسر ، وإلزام ، واستدلال بالاختلاف على البطلان ، وبالاتفاق على الحق .

منها فصل « الحق والباطل » : الصغير ، والكبير ، يذكر أن فى العالم حقاً ، وباطلا . ثم يذكر أن علامة الحق هى الوحدة ، وعلامة الباطل هى الكثرة . وأن الوحدة مع التعليم ، والكثرة مع الرأى . والتعليم مع الجماعة ، والجماعة مع الإمام . والرأى مع الفرق المختلفة ، وهى مع رؤسائهم .

وجعل الحق والباطل ، والتشابه بينهما من وجه ، والتمايز بينهما من وجه ، والتضاد فى الطرفين ، والترتب فى أحد الطرفين . . . ميزاناً يزن به جميع ما يتكلم فيه . قال : وإنما أنشأت هذا الميزان من كلمة الشهادة ، وتركيبها من النفى والإثبات ؛ أو النفى والاستثناء . قال : فما هو مستحق النفى باطل ، وما هو مستحق الإثبات حق . ووزن بذلك : الخير والشر ، والصدق والكذب . . . وسائر المتضادات . ونكتته : أن يرجع فى كل مقالة ، وكلمة ؛ إلى إثبات المعلم ، وأن التوحيد هو :

التوحيد والنبوة معا ؛ حتى يكون توحيداً ، وأن النبوة هى : النبوة والإمامة معا ؛ حتى تكون نبوة . وهذا هو منتهى كلامه .

وقد منع العوام عن الخوض فى العلوم ، وكذلك الخواص عن مطالعة الكتب المتقدمة ؛ إلا من عرف : كيفية الحال فى كل كتاب ، ودرجة الرجال فى كل علم .

ولم يتعد بأصحابه — فى الإلهيات — عن قوله : إن إلهنا إله محمد . قال : وأنتم تقولون : إلهنا إله العقول ؛ أى : ما هدى إليه عقل كل عاقل . فإن قيل لواحد منهم : ما تقول فى البارى تعالى ؟ وأنه هل هو : واحد ؛ أم كثير ؟ عالم ؛ أم لا ؟ قادر ؛ أم لا ؟ . . . . لم يجب إلا بهذا القدر : إن إلهى : إله محمد ، « وهو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ؛ ليظهره على الدين كله ، ولو كره المشركون » ؛ والرسول هو الهادى إليه .

وكم قد ناظرت القوم على المقدمات المذكورة ؛ فلم يتخطوا عن قولهم : أفنحتاج إليك ؟ ، أو نسمع هذا منك ؟ ، أو نتعلم عنك ؟ ؟ .

وكم قد ساهلت القوم فى الاحتياج ، وقلت : أين « المحتاج إليه » ؟ وأى شىء يقرر لى فى الإلهيات ؟ وماذا يرسم لى فى المعقولات ؟ . . . إذ المعلم لا يعنى لعينه وإنما يعنى ؛ ليعلم ، وقد سددتم باب العلم ، وفتحتم باب التسليم والتقليد ؛ وليس يرضى عاقل بأن يعتقد مذهباً على غير بصيرة ، وأن يسلك طريقا من غير بينة .

وإن كانت : مبادىء الكلام تحكيمات ، وعواقبها تسليمات ؛ « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ؛ ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ، ويسلموا تسليما » .

الباب السابع : أهل الفروع

المختلفون :

في الأحكام الشرعية ، والمسائل الاجتهادية .

١ — اعلم أن « أصول الاجتهاد » و « أركانه » أربعة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس . وربما تعود إلى اثنين .

وإنما تلقوا صحة هذه الأركان ؛ وانحصارها : من إجماع الصحابة رضى الله عنهم ، وتلقوا أصل الاجتهاد والقياس وجوازه منهم أيضا ؛ فإن العلم قد حصل — بالتواتر — أنهم إذا وقعت لهم حادثة شرعية ؛ من حلال ، أو حرام : فزعوا إلى الاجتهاد ، وابتدؤا بكتاب الله تعالى ؛ فإن وجدوا فيه نصاً أو ظاهراً : تمسكوا به ، وأجروا حكم الحادثة على مقتضاه ؛ وإن لم يجدوا فيه نصاً [أو] ظاهراً(١) : فزعوا إلى السنة ؛ فإن روى لهم فى ذلك خبر أخذوا به ، ونزلوا على حكمه ؛ وإن لم يجدوا الخبر : فزعوا إلى الاجتهاد . فكانت أركان الاجتهاد عندهم : اثنين ، أو ثلاثة ؛ ولنا بعدهم : أربعة ؛ إذ وجب علينا : الأخذ بمقتضى إجماعهم واتفاقهم ، والجرى على مناهج اجتهادهم .

وربما كان إجماعهم على حادثة إجماعا اجتهاديا ، وربما كان إجماعا مطلقا لم يصرح فيه باجتهاد ؛ وعلى الوجهين جميعا : فالإجماع حجة شرعية ؛ لإجماعهم على التمسك بالإجماع . ونحن نعلم : أن الصحابة رضى الله عنهم ، الذين هم الأئمة

---

(١) وقد زدنا «أو» المحصورة بين المربعين على الرغم من عدم وجودها فى جميع الأصول التى بين أيدينا : تحقيقا للمعنى ، ومساوقة للتركيب ، وإرضاء لدقة الشهرستانى ، وطوعا لمراجعة فضيلة أستاذنا المحقق الطلعة الشيخ عيسى منون شيخ كلية أصول الدين وقت المراجعة ، وشيخ كلية الشريعة وقت الطبعة الأولى سنة ١٣٦٩ هـ ، وقد تفضل مشكوراً بمراجعة هذا الباب الخاص بأهل الفروع معنا ، وشاركنا فى تحقيق نصه ؛ باعتباره حجة فى هذا الباب : «علم أصول الفقه» وقد نال عضوية جماعة كبار العلماء بالتأليف فيه . والمراد بالنص هنا : اللفظ الذى لا يحتاج إلى تأويل ؛ أو كان قطعى الدلالة ؛ أو ما دل على معنى بدون أن يحتمل معنى آخر . . . » وبالظاهر : اللفظ الذى يحتاج إلى تأويل ؛ أو كان ظنى الدلالة ؛ أو يحتمل معنى آخر . . .

الراشدون : لا يجتمعون على ضلال ؛ وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « لاتجتمع أمتى على ضلالة » .

ولكن الإجماع لا يخلو عن « نص » خفى ، أو جلى : قد اختصه ؛ لأنا — على القطع — نعلم أن الصدر الأول لا يجمعون على أمر إلا عن تثبت ، وتوقيف ؛ فإما أن يكون ذلك النص فى نفس الحادثة التى اتفقوا على حكمها ؛ من غير بيان ما يستند إليه حكمها ، وإما أن يكون النص فى أن الإجماع حجة ، ومخالفة الإجماع بدعة .

وبالجملة : مستند الإجماع « نص » : خفى ، أو جلى : لا محالة ؛ وإلا فيؤدى إلى إثبات « الأحكام المرسلة » ؛ ومستند الاجتهاد والقياس هو : الإجماع ؛ وهو أيضاً مستند إلى « نص » مخصوص فى جواز الاجتهاد . فرجعت الأصول الأربعة فى الحقيقة إلى اثنين ، وربما ترجع إلى واحد ؛ وهو قول الله تعالى .

وبالجملة : نعلم ـ قطعاً ويقيناً ـ أن الحوادث والوقائع فى العبادات والتصرفات : مما لا يقبل الحصر والعد ؛ ونعلم ـ قطعاً أيضاً ـ أنه لم يرد فى كل حادثة نص ، ولا يتصور ذلك أيضا ؛ والنصوص إذا كانت متناهية ، والوقائع غير متناهية ؛ وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى . . . علم قطعا : أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار ؛ حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد .

ثم لا يجوز أن يكون الاجتهاد مرسلا : خارجا عن ضبط الشرع ؛ فإن القياس المرسل شرع آخر ، وإثبات حكم من غير مستند وضع آخر ، والشارع هو الواضع للأحكام ؛ فيجب على المجتهد أن لا يعدل فى اجتهاده عن هذه الأركان .

ب — وشرائط الاجتهاد خمسة :

معرفة قدر صالح من اللغة ؛ بحيث يمكنه فهم لغات العرب ؛ والتمييز بين الألفاظ الوضعية والاستعارية ، والنص والظاهر ، والعام والخاص ، والمطلق والمقيد ، والمجمل والمفصل ، وفحوى الخطاب ، ومفهوم الكلام ، وما يدل على مفهومه بالمطابقة ، وما يدل بالتضمن ، وما يدل بالاستتباع ؛ فإن هذه المعرفة

كالآلة التى بها يحصل الشىء ؛ ومن لم يحكم الآلة والأداة لم يصل إلى تمام الصنعة .

ثم : معرفة تفسير القرآن ؛ خصوصاً ما يتعلق بالأحكام ، وما ورد من الأخبار فى معانى الآيات ، وما رئى من الصحابة المعتبرين : كيف سلكوا مناهجها ؟ ، وأى معنى فهموا من مدارجها ؟ ؛ ولو جهل تفسير سائر الآيات — التى تتعلق بالمواعظ والقصص — قيل : لم يضره ذلك فى الاجتهاد ؛ فإن من الصحابة من كان لايدرى تلك المواعظ، ولم يتعلم بعد جميع القرآن؛ وكان من أهل الاجتهاد .

ثم : معرفة الأخبار : بمتونها ، وأسانيدها ؛ والإحاطة بأحوال « النقلة » ، و « الرواة » : عدولها ، وثقاتها ، ومطعونها ، ومردودها ؛ والإحاطة بالوقائع الخاصة فيها ، وما هو عام ورد فى حادثة خاصة ، وما هو خاص عمم فى الكل حكمه . ثم الفرق بين : الواجب ، والندب ، والإباحة ، والحظر ، والكراهة ؛ حتى لا يشذ عنه وجه من هذه الوجوه ، ولا يختلط عليه باب بباب .

ثم : معرفة مواقع إجماع الصحابة ، والتابعين ، وتابع التابعين من السلف الصالحين ؛ حتى لا يقع اجتهاده فى مخالفة الإجماع .

ثم: التهدى إلى مواضع الأقيسة ، وكيفية النظر والتردد فيها : من طلب أصل أولا ، ثم طلب معنى مخيل يستنبط منه ؛ فيعلق الحكم عليه ، أو شبه يغلب على الظن ، فيلحق الحكم به .

فهذه : خمس شرائط ، لابد من مراعاتها ؛ حتى يكون المجتهد مجتهداً واجب الاتباع والتقليد فى حق العامى ، وإلا ؛ فكل حكم لم يستند إلى قياس واجتهاد مثل ما ذكرنا ؛ فهو مرسل مهمل .

قالوا : فإذا حصل المجتهد هذه المعارف : ساغ له الاجتهاد ، ويكون الحكم الذى أدى إليه اجتهاده سائغا فى الشرع ، ووجب على العامى تقليده ، والأخذ بفتواه . وقد استفاض الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه لما بعث « معاذاً » إلى « اليمن » قال : يا معاذ ! بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد ؟ ، قال : فبسنة رسول الله ، قال فإن لم تجد ؟ ، قال : أجتهد برأيى ؛ فقال النبى

صلى الله عليه وسلم : الحمد لله الذى وفق « رسول رسوله » لما يرضاه . وقد روى عن أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال : « لما بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم قاضياً إلى اليمن ، قلت : « يا رسول الله ! كيف أقضى بين الناس وأنا حدث السن ؛ فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده على صدرى ، وقال : اللهم اهد قلبه ، وثبت لسانه ؛ فما شككت بعد ذلك فى قضاء بين اثنين » .

١ ـ أحكام المجتهدين : فى الأصول والفروع

ثم اختلف «أهل الأصول » فى تصويب المجتهدين فى «الأصول» و« الفروع » .

فعامة « أهل الأصول » على أن الناظر فى « المسائل الأصولية » ، والأحكام العقلية اليقينية القطعية : يجب أن يكون متعين الإصابة ؛ فالمصيب فيها واحد بعينه . ولا يجوز أن يختلف المختلفان فى « حكم عقلى » ـ حقيقة الاختلاف : بالنفى والإثبات ، على « شرط التقابل » المذكور ؛ بحيث ينفى أحدهما ما يثبته الآخر بعينه ، من الوجه الذى يثبته ، فى الوقت الذى يثبته ـ إلا وأن يقتسما : الصدق والكذب ، والحق والباطل ؛ سواء كان الاختلاف : بين أهل الأصول فى الإسلام ، أو بين أهل الإسلام وبين أهل الملل والنحل الخارجة عن الإسلام ؛ فإن المختلف فيه : لا يحتمل توارد الصدق والكذب ، والصواب والخطأ عليه فى حالة واحدة . وهو مثل قول أحد المخبرين : « زيد » فى هذه الدار فى هذه الساعة ، وقول الثانى : ليس « زيد » فى هذه الدار فى هذه الساعة ؛ فإنا نعلم قطعا : أن أحد المخبرين صادق ، والآخر كاذب ؛ لأن « المخبر عنه » لا يحتمل اجتماع الحالتين فيه معا ؛ فيكون زيد فى الدار ، ولا يكون فى الدار .

لعمرى ! قد يختلف المختلفان ـ فى حكم عقلى ـ فى مسألة ، ويكون « محل الاختلاف » مشتركا ، وشرط تقابل القضيتين نافذاً ؛ فحينئذ يمكن أن يصوب

المتنازعان ؛ ويرتفع النزاع بينهما برفع الاشتراك . أو يعود النزاع إلى أحد الطرفين (١) :

مثال ذلك : المختلفان فى مسألة « الكلام » ؛ ليسا يتواردان على معنى واحد بالنفى والإثبات؛ فإن الذى قال : هو مخلوق ، أراد به : أن «الكلام» هو الحروف والأصوات فى اللسان ، والرقوم والكلمات فى الكتابة ؛ قال : وهذا مخلوق . والذى قال : ليس بمخلوق ، لم يرد به الحروف والرقوم ، وإنما أراد به معنى آخر ؛ فلم يتواردا بالتنازع ـ فى الخلق ـ على معنى واحد .

وكذلك فى مسألة « الرؤية » ؛ فإن النافى قال : « الرؤية » إنما هى : اتصال شعاع بالمرئى ، وهو لا يجوز فى حق البارى تعالى . والمثبت قال : الرؤية : إدراك أو علم مخصوص ؛ ويجوز تعلقه بالبارى تعالى . فلم يتوارد « النفى » و « الإثبات » على معنى واحد ؛ إلا إذا رجع الكلام إلى إثبات حقيقة « الرؤية » فيتفقان أولا على أنها ما هى ؟ ، ثم يتكلمان : نفيا ، وإثباتا .

وكذلك فى مسألة « الكلام » يرجعان إلى إثبات « ماهية الكلام» ، ثم يتكلمان: نفياً ، وإثباتا ؛ وإلا فيمكن أن تصدق القضيتان

وقد صار « أبو الحسن العنبرى » إلى أن كل « مجتهد » ناظر فى « الأصول » مصيب ؛ لأنه أدى ما كلف به من المبالغة فى تسديد النظر فى المنظور فيه ، وإن كان متعيناً . نفياً ، وإثباتا ؛ إلا أنه أصاب من وجه . وإنما ذكر هذا فى الإسلاميين

---

(١) وكأنى « بالشهرستانى » يعتب على « عامة أهل الأصول » : إطلاقهم هذه القاعدة ، وإهمالهم النص أيضاً ، على أنه يشترط أن يكون محل الاختلاف غير مشترك لفظاً ومعنى أيضاً » ؛ بل لابد من أن يكون محدداً تحديداً دقيقاً وواضحا للطرفين ومتفقاً عليه منهما ، من حيث « المفهوم » ، ومن حيث « الماصدق » كذلك ؛ لأنه يمكن أن يصوب المتنازعان ــ فى حكم عقلى ــ مع نفاذ شرط تقابل القضيتين بالنفى والإثبات ــ ليصل إلى درجة التناقض ــ إذا كان محل الاختلاف مشتركا ؛ بل ويقرر أيضاً : أن رفع الاشتراك يرفع النزاع ، كما فى « مسألة الكلام » ، أو يرجع النزاع إلى أحد الطرفين فقط ، إذا كان مخطئاً فى تحميل « محل النزاع » المعنى الذى يقصده ؛ كأن يقال له مثلا : حقيقة « الرؤية » التى تنازع فيها ليست كما ترى ، والله أعلم .

من « الفرق » ، وأما الخارجون عن الملة ؛ فقد تقررت « النصوص » و « الإجماع » على : كفرهم ، وخطئهم . وكان سياق مذهبه يقتضى تصويب كل مجتهد على الإطلاق ؛ إلا أن « النصوص » و « الإجماع » صدته عن تصويب كل ناظر ، وتصديق كل قائل .

وللأصوليين : خلاف فى تكفير « أهل الأهواء » ، مع قطعهم بأن المصيب واحد بعينه ؛ لأن التكفير : حكم شرعى ، والتصويب : حكم عقلى ؛ فمن مبالغ متعصب لمذهبه : كفر وضلل مخالفه ، ومن متساهل متألف : لم يكفر .

ومن كفر : قرن كل مذهب ومقالة بمقالة واحد من أهل الأهواء والملل ؛ كتقرين القدرية بالمجوس ، وتقرين المشبهة باليهود ، وتقرين الرافضة بالنصارى ؛ وأجرى حكم هؤلاء فيهم : من « المناكحة » ، و « أكل الذبيحة » .

ومن تساهل ؛ ولم يكفر : قضى بالتضليل ، وحكم بأنهم هلكى فى الآخرة .

واختلفوا فى « اللعن » على حسب اختلافهم فى التكفير والتضليل .

وكذلك من خرج على الإمام الحق بغياً ، وعدواناً ؛ فإن كان صدر خروجه : عن تأول واجتهاد ، سمى : باغياً : مخطئاً . ثم « البغى » : هل يوجب « اللعن » ؟ ؛ فعندأهل السنة : إذا لم يخرج « بالبغى » عن الإيمان ؛ لم يستوجب « اللعن » ؛ وعند المعتزلة : يستحق اللعن بحكم فسقه ؛ والفاسق خارج عن الإيمان . . . وإن كان صدر خروجه عن : البغى ، والحسد ، والمروق عن الدين فإجماع المسلمين ؛ استحق : اللعن باللسان ، والقتل بالسيف والسنان .

* * *

وأما المجتهدون فى الفروع ؛ فاختلفوا فى الأحكام الشرعية : من الحلال والحرام ؛ ومواقع الاختلاف مظان غلبات الظنون ؛ بحيث يمكن تصويب كل مجتهد فيها . وإنما يبتنى ذلك على أصل ؛ وهو أنا نبحث هل لله تعالى حكم فى كل حادثة أم لا ؟ .

فمن « الأصوليين » من صار إلى أن لا حكم لله تعالى فى الوقائع المجتهد فيها ـ حكما بعينه ـ قبل « الاجتهاد » : من جواز ، وحظر ، وحلال ، وحرام ؛

وإنما حكمه تعالى : ما أدى إليه اجتهاد المجتهد ؛ وأن هذا « الحكم » منوط بهذا السبب ، فما لم يوجد السبب لم يثبت الحكم ، خصوصاً على مذهب من قال : إن « الجواز » و « الحظر » لا يرجعان إلى صفات فى الذات ؛ وإنما هى راجعة إلى أقوال « الشارع » : افعل ، لا تفعل . وعلى هذا المذهب : كل « مجتهد » مصيب فى « الحكم » .

ومن « الأصوليين » من صار إلى أن الله تعالى فى كل حادثة « حكماً » بعينه ؛ قبل « الاجتهاد » : من جواز ، وحظر ؛ بل وفى كل حركة يتحرك بها الإنسان حكم تكليف ؛ من : « تحليل » ، و « تحريم » ؛ وإنما يرتاده المجتهد بالطلب والاجتهاد ؛ إذ الطلب لابد له من مطلوب ، والاجتهاد يجب أن يكون من شىء إلى شىء ، فالطلب المرسل لا يعقل ؛ ولهذا يتردد المجتهد بين النصوص والظواهر والعمومات ، وبين المسائل المجمع عليها ؛ فيطلب الرابطة المعنوية ، أو التقريب من حيث الأحكام والصور ؛ حتى يثبت فى « المجتهد فيه » مثل ما يلفيه فى « المتفق عليه » . ولو لم يكن له مطلوب معين : كيف يصح منه الطلب على هذا الوجه ؟ . فعلى هذا المذهب : « المصيب » واحد من المجتهدين فى الحكم المطلوب ؛ وإن كان الثانى معذوراً نوع عذر ؛ إذ لم يقصر فى الاجتهاد .

ثم : هل يتعين المصيب ، أم لا ؟ فأكثرهم على أنه لايتعين ؛ فالمصيب واحد لا بعينه . ومن « الأصوليين » من فصل الأمر فيه ؛ فقال : ينظر فى المجتهد فيه : فإن كانت مخالفة « النص » ظاهرة فى واحد من المجتهدين ؛ فهو المخطىء بعينه ، خطأ لا يبلغ تضليلا ، والمتمسك « بالخبر » الصحيح و « النص » الظاهر مصيب بعينه . وإن لم تكن مخالفة « النص » ظاهرة : فلم يكن مخطئاً بعينه ؛ بل كل واحد منهما مصيب فى « اجتهاده » ، وأحدهما مصيب فى « الحكم » لا بعينه .

هذه جملة كافية فى أحكام المجتهدين فى نوعى : الأصول ، والفروع .

والمسألة مشكلة ، والقضية معضلة .

٢ ــ حكم الاجتهاد والتقليد ، والمجتهد والمقلد

ثم الاجتهاد من فروض الكفايات ، لا من فروض الأعيان : إذا اشتغل بتحصيله واحد : سقط الفرض عن الجميع ، وإن قصر فيه أهل عصر : عصوا بتركه ، وأشرفوا على خطر عظيم ؛ فإن الأحكام الشرعية الاجتهادية ، إذا كانت مترتبة على الاجتهاد ، ترتب المسبب على السبب ، ولم يوجد السبب : كانت الأحكام عاطلة ، والآراء كلها فائلة . فلا بد إذاً من مجتهد .

وإذا اجتهد المجتهدان . وأدى اجتهاد كل واحد منهما إلى خلاف ما أدى إليه اجتهاد الآخر ؛ فلا يجوز لأحدهما تقليد الآخر . وكذلك إذا اجتهد مجتهد واحد فى حادثة ، وأدى اجتهاده إلى جواز أو حظر ، ثم حدثت تلك الحادثة بعينها ، فى وقت آخر ؛ فلا يجوز له أن يأخذ باجتهاده الأول ؛ إذ يجوز أن يبدو له فى الاجتهاد الثانى ما أغفله فى الاجتهاد الأول .

وأما العامى ؛ فيجب عليه تقليد المجتهد ، وإنما مذهبه فيما يسأله : مذهب من يسأله عنه . هذا هو الأصل ؛ إلا أن علماء الفريقين : لم يجوزوا أن يأخذ العامى الحنفى إلا بمذهب أبى حنيفة ، والعامى الشافعى إلا بمذهب الشافعى ؛ لأن الحكم بأن لا مذهب للعامى ، وأن مذهبه مذهب المفتى : يؤدى إلى خلط ، وخبط ؛ فلهذا لم يجوزوا ذلك . وإذا كان مجتهدان فى بلد : اجتهد العامى فيهما ، حتى يختار الأفضل والأورع ، ويأخذ بفتواه . وإذا أفتى المفتى على مذهبه ، وحكم به قاض من القضاة ـ على مقتضى فتواه ـ ثبت الحكم على المذاهب كلها ؛ وكان القضاء إذا اتصل بالفتوى ألزم الحكم ؛ كالقبض ـ مثلا ـ إذا اتصل بالعقد . ثم العامى بأى شىء يعرف أن المجتهد قد وصل إلى حد الاجتهاد ؟ وكذلك المجتهد نفسه متى يعرف أنه قد استكمل شرائط الاجتهاد ؟ . . . ففيه نظر .

* * *

ومن أصحاب الظاهر ؛ مثل : داود الأصفهانى ، وغيره : من لم يجوز القياس

والاجتهاد فى الأحكام ؛ وقال : الأصول هى : الكتاب ، والسنة ، والإجماع فقط ؛ ومنع أن يكون القياس أصلا من الأصول ، وقال : إن أول من قاس إبليس ، وظن أن القياس أمر خارج عن مضمون الكتاب والسنة . ولم يدر أنه : طلب حكم الشرع ، من مناهج الشرع ؛ ولم تنضبط قط شريعة من الشرائع إلا باقتران الاجتهاد بها ؛ لأن من ضرورة الانتشار فى العالم : الحكم بأن الاجتهاد معتبر . وقد رأينا الصحابة رضى الله عنهم : كيف اجتهدوا ، وكم قاسوا ؛ خصوصاً فى مسائل المواريث : من توريث الإخوة مع الجد ، وكيفية توريث الكلالة ؛ وذلك مما لا يخفى على المتدبر لأحوالهم .

٣ — أصناف المجتهدين

ثم المجتهدون من أئمة الأمة : محصورون فى صنفين ؛ لا يعدوان إلى ثالث :

أصحاب الحديث، وأصحاب الرأى

أصحاب الحديث { وهم : أهل الحجاز ؛ هم : أصحاب مالك بن أنس ، وأصحاب محمد بن إدريس الشافعى ، وأصحاب سفيان الثورى ، وأصحاب أحمد بن حنبل ، وأصحاب داود بن على بن محمد الأصفهانى . وإنما سموا : أصحاب الحديث ؛ لأن عنايتهم : بتحصيل الأحاديث ، ونقل الأخبار ، وبناء الأحكام على النصوص ؛ ولا يرجعون إلى القياس ـ الجلى والخفى ـ ما وجدوا : خبراً ، أو أثراً ؛ وقد قال الشافعى : إذا وجدتم لى مذهباً ، ووجدتم خبراً على خلاف مذهبى ؛ فاعلموا أن مذهبى : ذلك الخبر . ومن أصحابه : أبو إبراهيم إسماعيل ابن يحيى المزنى ، والربيع بن سليمان الجيزى ، وحرملة بن يحيى التجيبى ، والربيع ابن سليمان المرادى ، وأبو يعقوب البويطى ، والحسن بن محمد بن الصباح

الزعفرانى ، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم المصرى ، وأبو ثور إبراهيم بن خالد الكلبى . وهم لا يزيدون على اجتهاده اجتهاداً ؛ بل يتصرفون فيما نقل عنه : توجيهاً ؛ واستنباطاً ، ويصدرون عن رأيه جملة ؛ فلا يخالفونه البتة .

أصحاب الرأى وهم : أهل العراق ؛ هم : أصحاب أبى حنيفة النعمان بن ثابت . ومن أصحابه : محمد بن الحسن ، وأبو يوسف يعقوب ابن إبراهيم بن محمد القاضى ، وزفر بن الهذيل ، والحسن بن زياد اللؤلؤى ، وابن سماعة ، وعافية القاضى ، وأبو مطيع البلخى ، وبشر المريسى ... وإنما سموا : أصحاب الرأى ؛ لأن أكثر عنايتهم : بتحصيل وجه القياس ، والمعنى المستنبط من الأحكام ، وبناء الحوادث عليها ؛ وربما يقدمون القياس الجلى على آحاد الأخبار . وقد قال أبو حنيفة : علمنا هذا رأى ، وهو أحسن ما قدرنا عليه ؛ فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى ، ولنا ما رأينا .

وهؤلاء ربما يزيدون على اجتهاده اجتهاداً ، ويخالفونه فى الحكم الاجتهادى . والمسائل التى خالفوه فيها : معروفة .

تَفْرِقَةٌ وَتَذْكِرَةٌ اعلم أن بين الفريقين اختلافات كثيرة فى الفروع ، ولهم فيها تصانيف ، وعليها مناظرات ... ؛ وقد بلغت النهاية فى مناهج الظنون ؛ حتى كأنهم قد أشرفوا على القطع واليقين . وليس يلزم من ذلك : تكفير ، ولا تضليل ؛ بل كل مجتهد مصيب ـ كما ذكرنا قبل هذا .

الجزء الثانى : أهل الكتاب

ا الخارجون عن الملة الحنيفية ، والشريعة الإسلامية ؛ ممن يقول : بشريعة وأحكام ، وحدود وأعلام .

وهم قد انقسموا :

إلى من له « كتاب » محقق ؛ مثل : التوراة ، والإنجيل ؛ وعن هذا يخاطبهم « التنزيل » بأهل الكتاب .

وإلى من له « شبهة كتاب » ؛ مثل : المجوس ، والمانوية ؛ فإن « الصحف » التى أنزلت على إبراهيم عليه السلام قد رفعت إلى السماء ؛ لأحداث أحدثها « المجوس » ؛ ولهذا : يجوز عقد « العهد » و « الذمام » معهم ، وينحى بهم نحو اليهود والنصارى ؛ إذ هم : من أهل الكتاب ؛ ولكن لا يجوز منا كحتهم ، ولا أكل ذبائحهم ؛ فإن الكتاب قد رفع عنهم .

فنحن : نقدم ذكر « أهل الكتاب » ؛ لتقدمهم بالكتاب .

ونؤخر ذكر من له « شبهة كتاب » .

ب أهلُ الكِتابِ ، والأُمِّيُّون

الفرقتان المتقابلتان قبل « المبعث » هم : « أهل الكتاب » و « الأميون » ؛ والأمى : من لا يعرف الكتابة .

وكانت اليهود والنصارى بالمدينة ؛ والأميون بمكة .

وأهل الكتاب: كانوا ينصرون دين الأسباط، ويذهبون مذهب بنى إسرائيل؛

والأميون: كانوا ينصرون دين القبائل ، ويذهبون مذهب بنى إسماعيل .

ولما انشعب النور الوارد من آدم عليه السلام ، إلى إبراهيم عليه السلام ، ثم الصادر عنه إلى شعبتين : شعبة فى « بنى إسرائيل » ، وشعبة فى « بنى إسماعيل » وكان النور المنحدر منه إلى بنى إسرائيل ظاهراً ، والنور المنحدر منه إلى بنى إسماعيل مخفياً . . . كان يستدل على النور الظاهر بظهور الأشخاص .

وإظهار النبوة فى شخص شخص ؛ ويستدل على النور المخفى بإبانة المناسك والعلامات وستر الحال فى الأشخاص .

. وقبلة الفرقة الأولى : بيت المقدس ، وقبلة الفرقة الثانية : بيت الله الحرام ؛ الذى وضع للناس بمكة مباركا وهدى للعالمين. وشريعة الأولى : ظواهر الأحكام ، وشريعة الثانية : رعاية المشاعر الحرام . وخصماء الفريق الأول : الكافرون ؛ مثل فرعون ، وهامان ؛ وخصماء الفريق الثانى : المشركون ؛ مثل عبدة الأصنام والأوثان . فتقابل الفريقان ؛ وصح التقسيم بهذين التقابلين .

ح اليَهودُ والنَّصَارَى

وهاتان الأمتان : من كبار أمم أهل الكتاب . والأمة اليهودية أكبر ؛ لأن الشريعة كانت لموسى عليه السلام ، وجميع بنى إسرائيل كانوا متعبدين بذلك ، مكلفين بالتزام أحكام التوراة .

والإنجيل النازل على المسيح عليه السلام : لا يتضمن أحكاماً ، ولا يستبطن حلالا ولا حراما ؛ ولكنه : رموز ، وأمثال، ومواعظ ، ومزاجر ؛ وماسواها من الشرائع والأحكام فمحالة على التوراة ، كما سنبين ؛ فكانت اليهود ـ لهذه القضية ـ لم ينقادوا لعيسى بن مريم عليه السلام ، وادعوا عليه :أنه كان مأمورا بمتابعة موسى عليه السلام، وموافقة التوراة ؛ فغير ، وبدل ؛ وعدوا عليه تلك التغييرات: منها : تغيير السبت إلى الأحد ؛ ومنها : تغيير أكل لحم الخنزير ، وكان حراماً فى التوراة ؛ ومنها : الختان ، والغسل . . . وغير ذلك .

والمسلمون قد بينوا أن الأمتين : قد بدلوا ، وحرفوا ؛ وإلا فعيسى عليه السلام كان مقرراً لما جاء به موسى عليه السلام ؛ وكلاهما مبشران بمقدم نبينا محمد نبى الرحمة صلوات الله عليهم أجمعين ؛ وقد أمرهم أئمتهم وأنبياؤهم وكتابهم بذلك . وإنما بنى أسلافهم الحصون والقلاع بقرب المدينة ؛ لنصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم نبى آخر الزمان ؛ فأمروهم بمهاجرة أوطانهم بالشام إلى تلك

القلاع والبقاع ؛ حتى إذا ظهر ، وأعلن الحق « بفاران » ، وهاجر إلى دار هجرته يثرب : هجروه ، وتركوا نصره ؛ وذلك قوله تعالى : « وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ؛ فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ، فلعنة الله على الكافرين » .

وإنما الخلاف بين اليهود والنصارى ما كان يرتفع إلا بحكمه ؛ إذ كانت اليهود تقول : « ليست النصارى على شيء » ، وكانت « النصارى » تقول : « ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب » ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول لهم : « لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل » ، وما كان يمكنهم إقامتها إلا بإقامة القرآن الحكيم ؛ وبحكم نبي الرحمة رسول آخر الزمان ؛ فلما أبوا ذلك ، وكفروا بآيات الله . . . « ضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله ؛ ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله » . . . الآية .

الباب الأول : اليهود خاصة

١ — هاد الرجل : أى رجع وتاب ؛ وإنما لزمهم هذا الإسم ؛ لقول موسى عليه السلام : « إنا هدنا إليك » أى رجعنا وتضرعنا .

وهم : أمة موسى عليه السلام ، وكتابهم التوراة ، وهو أول كتاب نزل من السماء ؛ أعنى : أن ما كان ينزل على إبراهيم وغيره من الأنبياء عليهم السلام ؛ ما كان يسمى كتاباً ، بل صحفا ؛ وقد ورد فى الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : « إن الله تعالى خلق آدم بيده ، وخلق جنة عدن بيده ، وكتب التوراة بيده » ؛ فأثبت لها اختصاصاً آخر سوى سائر الكتب . وقد اشتمل ذلك على « أسفار » : فيذكر مبتدأ الخلق فى « السفر الأول » ؛ ثم يذكر : الأحكام ، والحدود ، والأحوال ، والقصص ، والمواعظ ، والأذكار ... فى سفر سفر ...

وأنزل عليه أيضاً الألواح ، على شبه مختصر ما فى « التوراة » ؛ تشتمل على الأقسام العلمية والعملية ؛ قال الله تعالى : « وكتبنا له فى الألواح من كل شىء موعظة » : إشارة إلى تمام القسم العلمى ؛ « وتفصيلا لكل شىء » : إشارة إلى تمام القسم العملى .

قالوا : وكان موسى عليه السلام قد أفضى بأسرار التوراة والألواح إلى يوشع ابن نون : وصيه ، وفتاه ، و « القائم بالأمر » من بعده ؛ ليفضى بها إلى أولاد هارون ؛ لأن الأمر كان مشتركا بينه وبين أخيه هارون عليهما السلام ؛ إذ قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام فى دعائه حين أوحى إليه أولا : « وأشركه فى أمرى » ، وكان هو الوصى . فلما مات هارون فى حال حياة موسى : انتقلت الوصية إلى يوشع بن نون وديعة ؛ ليوصلها إلى « شبير » و « شبر » : ابنى هارون قراراً ؛ وذلك أن الوصية والإمامة : بعضها مستقر ، وبعضها مستودع .

و « اليهود » تدعى أن الشريعة لا تكون إلا واحدة ، وهى ابتدأت بموسى عليه السلام وتمت به ؛ فلم تكن قبله شريعة ، إلا حدود عقلية ، وأحكام مصلحية.

ولم يجيزوا النسخ أصلا ؛ قالوا : فلا يكون بعده « شريعة » أصلا ؛ لأن النسخ فى الأوامر « بداء » ولا يجوز البداء على الله تعالى .

ومسائلهم تدور على : جواز النسخ ومنعه ، وعلى التشبيه ونفيه ، والقول بالقدر ، والجبر ، وتجويز الرجعة ، واستحالتها .

أما النسخ ؛ فكما ذكرنا .

وأما « التشبيه » ؛ فلأنهم وجدوا التوراة ملئت من المتشابهات ؛ مثل : الصورة ، والمشافهة ، والتكليم جهرا ، والنزول على طورسينا انتقالا ، والاستواء على العرش استقراراً ، وجواز الرؤية فوقاً . . . وغير ذلك .

وأما القول « بالقدر » ؛ فهم مختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين فى الإسلام ؛ فالربانيون منهم ؛ كالمعتزلة فينا ، والقراءون ؛ كالمجبرة والمشبهة .

وأما جواز الرجعة : فإنما وقع لهم من أمرين : أحدهما حديث « عزير » عليه السلام ، إذ أماته الله مائة عام ثم بعثه ، والثانى حديث هارون عليه السلام ؛ إذ مات فى التيه ، وقد نسبوا موسى إلى قتله بألواحه قالوا : حسده ؛ لأن اليهود كانوا أميل إليه منهم إلى موسى . واختلفوا فى حال موته : فمنهم من قال : إنه مات ، وسيرجع : ومنهم من قال : غاب ، وسيرجع .

واعلم أن التوراة قد اشتملت ـ بأسرها ـ على دلالات وآيات تدل على كون شريعة نبينا المصطفى عليه السلام : حقا ، وكون صاحب الشريعة صادقاً ؛ بله ما حرفوه وغيروه وبدلوه : إما تحريفاً من حيث : الكتابة ، والصورة . وإما تحريفاً من حيث : التفسير ، والتأويل .

وأظهرها : ذكر إبراهيم عليه السلام وابنه إسماعيل ، ودعاؤه فى حقه وفى حق ذريته ، وإجابة الرب تعالى إياه : أنى باركت على إسماعيل وأولاده ، وجعلت فيهم الخير كله ، وسأظهرهم على الأمم كلها ، وسأبعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتى .

واليهود معترفون بهذه القضية ، إلا أنهم يقولون : أجابه بالملك دون النبوة والرسالة .

وقد ألزمتهم : أن الملك الذى سلمتم : أهو ملك بعدل وحق ، أم لا ؟ : فإن لم يكن بعدل وحق ، فكيف يمن على إبراهيم عليه السلام بملك فى أولاده وهو جور وظلم ؟ ؛ وإن سلمتم العدل والصدق من حيث « الملك » ، فالملك يجب أن يكون صادقاً على الله تعالى فيما يدعيه ويقوله ، وكيف يكون الكاذب على الله تعالى صاحب عدل وحق ؟ ؛ إذ لا ظلم أشد من الكذب على الله تعالى ؛ ففى تكذيبه تجويره ، وفى التجوير رفع المنة بالنعمة ؛ وذلك : خلف .

ومن العجب أن فى التوراة : أن الأسباط من بنى إسرائيل كانوا يراجعون القبائل من بنى اسماعيل ، ويعلمون أن فى ذلك الشعب علماً لدنياً لم تشتمل التوراة عليه .وورد فى التواريخ : أن أولاد إسماعيل عليه السلام كانوا يسمون : آل الله ، وأهل الله ؛ وأولاد إسرائيل : آل يعقوب ، وآل موسى ، وآل هارون . . . وذلك : كسر عظيم .

وقد ورد فى التوراة : أن الله تعالى : جاء من « طور سيناء » ، وظهر « بساعير » وعلن « بفاران » ؛ و « ساعير » : جبال بيت المقدس ؛ التى كانت مظهر عيسى عليه السلام . و « فاران » : جبال مكة ؛ التى كانت مظهر المصطفى صلى الله عليه وسلم .

ولما كانت الأسرار الإلهية ، والأنوار الربانية فى : الوحى ، والتنزيل ، والمناجاة ، والتأويل ؛ على مراتب ثلاث : مبدأ ، ووسط ، وكمال ؛ والمجىء أشبه بالمبدأ ، والظهور أشبه بالوسط ، والإعلان أشبه بالكمال ؛ عبرت التوراة : عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل : بالمجىء من « طورسيناء » ، وعن طلوع الشمس: بالظهور على « ساعير » ، وعن البلوغ إلى درجة الكمال : بالاستواء والإعلان على « فاران » . وفى هذه الكلمات : إثبات نبوة المسيح عليه السلام ، والمصطفى محمد صلى الله عليه وسلم .

وقد قال المسيح فى الإنجيل : « ما جئت لأبطل التوراة ، بل جئت لأكملها ؛ قال صاحب التوراة : النفس بالنفس ، والعين بالعين، والأنف بالأنف . والأذن

بالأذن ، والسن بالسن ، والجروح قصاص ؛ وأنا أقول : إذا لطمك أخوك على خدك الأيمن فضع له خدك الأيسر » .

والشريعة الأخيرة وردت بالأمرين جميعاً : أما القصاص ؛ ففى قوله تعالى : « كتب عليكم القصاص فى القتلى ... » ، وأما العفو ؛ ففى قوله تعالى :« وأن تعفوا أقرب للتقوى » .

ففى التوراة : أحكام السياسة الظاهرة العامة ، وفى الإنجيل : أحكام السياسة الباطنة الخاصة ، وفى القرآن أحكام السياستين جميعا : « ولكم فى القصاص حياة » إشارة إلى تحقيق السياسة الظاهرة ، وقوله تعالى : « وأن تعفوا أقرب للتقوى » وقوله : « خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين » : إشارة إلى تحقيق السياسة الباطنة ؛ وقد قال عليه السلام : « هو أن تعفو عمن ظلمك ، وتعطى من حرمك ، وتصل من قطعك » .

ومن العجب! أن من رأى غيره : يصدق ما عنده ،ويكمله ، ويرقيه من درجة إلى درجة ؛ كيف يسوغ له تكذيبه ؟ والنسخ فى الحقيقة ليس إبطالا ؛ بل هو تكميل.

وفى التوراة : أحكام عامة ، وأحكام خاصة : إما بأشخاص ، وإما بأزمان؛ وإذا انتهى الزمان لم يبق ذلك لا محالة ، ولا يقال : إنه : إبطال ، أو بداء. كذلك هاهنا.

وأما « السبت » فلو أن اليهود عرفوا : لم ورد التكليف بملازمة السبت ، وهو يوم أى شخص من الأشخاص ؟ وفى مقابلة أية حالة من الأحوال ؟ وجزئىّ أىّ زمان ؟ ؛ عرفوا : أن الشريعة الأخيرة : حق ؛ وأنها جاءت لتقرير السبت ؛ لا لإبطاله ، وهم الذين عدوا فى السبت حتى مسخوا قردة خاسئين . وهم يعترفون : بذلك ؛ وبأن موسى عليه السلام بنى بيتاً ، وصور فيه صوراً وأشخاصاً ،وبين مراتب الصور ، وأشار إلى تلك الرموز . ولكن لما فقدوا الباب « باب حطة» ولم يمكنهم التسور ، على سنن اللصوص : تحيروا تائهين ، وتاهوا متحيرين ؛ فاختلفوا على إحدى وسبعين فرقة .

ونحن نذكر منها : أشهرها وأظهرها عندهم، ونترك الباقى هملا. والله الموفق.

١ — العِنَانِيَّـــة

نسبوا إلى رجل يقال له : عنان بن داود ، رأس الجالوت . يخالفون سائر اليهود فى السبت والأعياد ، وينهون عن أكل الطير والظباء والسمك والجراد ، ويذبحون الحيوان على القفا ، ويصدقون عيسى عليه السلام فى مواعظه وإشاراته ؛ ويقولون : إنه لم يخالف التوراة البتة ، بل قررها ، ودعا الناس إليها ، وهو من بنى إسرائيل المتعبدين بالتوراة ، ومن المستجيبين لموسى عليه السلام ؛ إلا أنهم لا يقولون بنبوته ورسالته .

ومن هؤلاء من يقول : إن عيسى عليه السلام لم يدع : أنه نبى مرسل ، وليس من بنى إسرائيل ، وليس هو صاحب شريعة ناسخة لشريعة موسى عليه السلام ؛ بل هو من أولياء الله المخلصين العارفين بأحكام التوراة . وليس الإنجيل كتاباً أنزل عليه وحياً من الله تعالى ؛ بل هو : جمع أحواله من مبدئه إلى كماله ، وإنما جمعه أربعة من أصحابه « الحواريين » فكيف يكون كتاباً منزلا ؟ .

قالوا : واليهود ظلموه ، حيث : كذبوه أولا ، ولم يعرفوا بعد دعواه ، وقتلوه آخراً ، ولم يعلموا بعد محله ومغزاه . وقد ورد فى التوراة ذكر « المشيحا » فى مواضع كثيرة ، وذلك هو : المسيح ، ولكن لم ترد له النبوة ، ولا الشريعة الناسخة . وورد « فارقليط » وهو الرجل العالم ، وكذلك ورد ذكره فى الإنجيل ؛ فوجب حمله على ما وجد . وعلى من ادعى [غير] ذلك تحقيقه وحده .

٢ — العِيسَوِيَّة

نسبوا إلى أبى عيسى : إسحاق بن يعقوب الأصفهانى ، وقيل : إن اسمه : عوفيد ألوهيم ، أى : عابد الله . كان فى زمن المنصور ، وابتدأ دعوته فى زمن آخر ملوك بنى أمية : مروان بن محمد الحمار ، فاتبعه بشر كثير من اليهود ، وادعوا له آيات ومعجزات ، وزعموا : أنه لما حورب خط على أصحابه خطاً ، بعود آس ،

وقال : أقيموا فى هذا الخط ، فليس ينالكم عدو بسلاح ، فكان العدو يحملون عليهم ، حتى إذا بلغوا الخط رجعوا عنهم ؛ خوفا من طلسم أو عزيمة ربما وضعها ، ثم إن أبا عيسى خرج من الخط وحده على فرسه فقاتل ، وقتل من المسلمين كثيراً ، وذهب إلى أصحاب موسى بن عمران الذين هم وراء النهر المرمل ؛ ليسمعهم كلام الله . وقيل : إنه لما حارب أصحاب المنصور بالرى : قتل ، وقتل أصحابه .

زعم أبو عيسى : أنه : نبى ، وأنه : رسول المسيح المنتظر . وزعم : أن للمسيح خمسة من الرسل يأتون قبله واحداً بعد واحد . وزعم : أن الله تعالى كلمه ، وكلفه أن يخلص بنى إسرائيل من أيدى الأمم العاصين والملوك الظالمين . وزعم : أن المسيح أفضل ولد آدم ، وأنه أعلى منزلة من الأنبياء الماضين ، وإذ هو رسوله ؛ فهو أفضل الكل أيضاً . وكان يوجب تصديق المسيح ، ويعظم دعوة الداعى ، ويزعم أيضاً : أن الداعى هو المسيح .

وحرم فى كتابه : الذبائح كلها ، ونهى عن أكل كل ذى روح على الإطلاق : طيرا كان ، أو بهيمة . وأوجب عشر صلوات ، وأمر أصحابه بإقامتها ؛ وذكر أوقاتها . وخالف اليهود فى كثير من أحكام الشريعة الكثيرة المذكورة فى التوراة .

وتوراة الناس : هى التى جمعها ثلاثون حبراً لبعض ملوك الروم ؛ حتى لا يتصرف فيها كل جاهل بمواضع أحكامها ؛ والله الموفق .

٣ — الْمُقَارِبَةُ واليُوذْعَانِيَّة

نسبوا إلى : يوذعان، من همدان ؛ وقيل : كان اسمه : يهوذا . كان يحث على الزهد ، وتكثير الصلاة ؛ وينهى عن اللحوم والأنبذة ، وفيما نقل عنه : تعظيم أمر الداعى . وكان يزعم أن للتوراة : ظاهراً ، وباطناً ؛ وتنزيلا ، وتأويلا . وخالف بتأويلاته عامة اليهود ، وخالفهم فى التشبيه ، ومال إلى القدر ، وأثبت الفعل حقيقة للعبد ؛ وقدر الثواب والعقاب عليه ، وشدد فى ذلك .

ومنهم : الموشكانية ، أصحاب : موشكان . كان على مذهب يوذعان ، غير أنه كان يوجب الخروج على مخالفيه ، ونصب القتال معهم ، فخرج فى تسعة عشر رجلا ، فقتل بناحية : قم . وذكر عن جماعة من الموشكانية : أنهم أثبتوا نبوة المصطفى محمد عليه السلام إلى العرب وسائر الناس سوى اليهود ، لأنهم أهل ملة وكتاب .

وزعمت فرقة من المقاربة : أن الله تعالى خاطب الأنبياء عليهم السلام ، بواسطة ملك اختاره ، وقدمه على جميع الخلائق واستخلفه عليهم ، وقالوا : كل ما فى التوراة وسائر الكتب من وصف الله تعالى ، فهو خبر عن ذلك الملك ، وإلا فلا يجوز أن يوصف الله تعالى بوصف . قالوا : وإن الذى كلم موسى عليه السلام تكليماً : هو ذلك الملك ، والشجرة المذكورة فى التوراة : هو ذلك الملك ، ويتعالى الرب تعالى عن أن يكلم بشراً تكليماً . وحمل جميع ما ورد فى التوراة : من طلب الرؤية ، وشافهت الله ، وجاء الله ، وطلع الله فى السحاب ، وكتب التوراة بيده ، واستوى على العرش قراراً ، وله صورة آدم ، وشعر قطط ، ووفرة سوداء ، وأنه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه ، وأنه ضحك « الجبار » حتى بدت نواجذه . . . إلى غير ذلك ، على ذلك الملك . قال : ويجوز فى العادة أن يبعث ملكا روحانيا من جملة خواصه ، ويلقى عليه اسمه ، ويقول : هذا هو رسولى ، ومكانه فيكم مكانى ، وقوله قولى ، وأمره أمرى ، وظهوره عليكم ظهورى ، كذلك يكون حال ذلك الملك .

وقيل إن « أرنوس » ـ حيث قال فى المسيح إنه هو الله ، وإنه صفوة العالم ـ أخذ قوله من هؤلاء ، وكانوا قبل أرنوس بأربعمائة سنة ، وهم أصحاب زهد وتقشف .

وقيل صاحب هذه المقالة هو : بنيامين النهاوندى : قرر لهم هذا المذهب ، وأعلمهم أن الآيات المتشابهات فى التوراة كلها مؤولة ، وأنه تعالى لا يوصف بأوصاف البشر ، ولا يشبه شيئا من المخلوقات ، ولا يشبهه شىء منها ، وأن المراد بهذه الكلمات الواردة فى التوراة : ذلك الملك المعظم .

وهذا كما يحمل فى القرآن : المجيء ، والإتيان ؛ على إتيان ملك من الملائكة ؛ وهو كما قال تعالى فى حق مريم عليها السلام : « فنفخنا فيها من روحنا » ، وفى موضع آخر : « فنفخنا فيه من روحنا » ؛ وإنما النافخ جبريل عليه السلام حين « تمثل لها بشراً سوياً ؛ ليهب لها غلاماً زكياً » .

٤ — السَّامِرَة

هؤلاء قوم يسكنون : جبال بيت المقدس ؛ و [قرى][١] من أعمال مصر ، ويتقشفون فى الطهارة أكثر من تقشف سائر اليهود . أثبتوا نبوة : موسى ، وهارون ، ويوشع بن نون عليهم السلام ؛ وأنكروا نبوة من بعدهم من الأنبياء ، إلا نبياً واحداً ؛ وقالوا : التوراة ما بشرت إلا بنبي واحد يأتى من بعد موسى ، يصدق ما بين يديه من التوراة ، ويحكم بحكمها ، ولا يخالفها البتة .

وظهر فى السامرة رجل يقال له : الألفان ، ادعى النبوة وزعم أنه هو الذى بشر به موسى عليه السلام ، وأنه هو الكوكب الدرى الذى ورد فى التوراة : أنه يضيء ضوء القمر ؛ وكان ظهوره قبل المسيح عليه السلام بقريب من مائة سنة .

وافترقت السامرة : إلى دوستانية ؛ وهم : « الألفانية » ، وإلى كوستانية . و « الدوستانية » معناها : الفرقة المتفرقة الكاذبة . و « الكوستانية » معناها : الجماعة الصادقة ؛ وهم يقرون بالآخرة والثواب ، والعقاب فيها . و « الدوستانية »

---

(١) وإنما آثرت هنا « قرى » [بالضم والقصر والتنوين] — بدل : قريا ، وقربا اللتين أجمعت المجموعات الأصول للكتاب عليهما — ؛ لأنها لغة القرآن المحكم الذى نزل بلسان عربى مبين ، فقد وردت فيه لفظة « قرية » بالفتح منكرة ومعرفة فى ثلاثة وثلاثين موضعا ، ولم ترد فيه بالكسر ، ثم وردت فيه أيضا جمع « القرية » على « قرى » بالضم والقصر بالتنكير والتعريف أيضا فى تسعة عشر موضعا ، ولم يرد فيه « قراء » بالكسر والمد مطلقا ؛ قال الله تعالى : « وجعلنا بينهم وبين القرى التى باركنا فيها قرى ظاهرة وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالى وأياما آمنين » . والله الموفق والمعين .

تزعم أن الثواب والعقاب فى الدنيا . وبين « الفريقين » اختلاف فى الأحكام والشرائع .

وقبلة « السامرة » جبل يقال له « غريزيم » بين بيت المقدس ونابلس .

قالوا : إن الله تعالى أمر داود أن يبنى بيت المقدس بجبل نابلس، وهو الطور الذى كلم الله عليه موسى عليه السلام ، فتحول داود إلى إيلياء وبنى البيت ثمة ، وخالف الأمر ، فظلم ، والسامرة توجهوا إلى تلك القبلة دون سائر اليهود . ولغتهم غير لغة « اليهود » . وزعموا : أن التوراة كانت بلسانهم،وهى قريبة من العبرانية ، فنقلت إلى السريانية .

فهذه أربع فرق : هم الكبار ، وانشعبت منهم الفرق إلى إحدى وسبعين فرقة .

* * *

وهم — بأسرهم — أجمعوا على : أن فى التوراة بشارة بواحد بعد موسى ؛ وإنما افتراقهم : إما فى تعيين ذلك الواحد ، أو فى الزيادة على ذلك الواحد ، وذكر المشيحا وآثاره ظاهر فى الأسفار،وخروج واحد فى آخر الزمان ـ هو : الكوكب المضيء الذى تشرق الأرض بنوره ـ أيضاً : متفق عليه . واليهود على انتظاره ؛ والسبت يوم ذلك الرجل ؛ وهو يوم الاستواء بعد الخلق .

وقد اجتمعت اليهود عن آخرهم على أن الله تعالى لما فرغ من خلق السموات والأرض استوى على عرشه مستلقياً على قفاه واضعاً إحدى رجليه على الأخرى .

وقالت فرقة منهم : إن ستة الأيام التى خلق الله تعالى فيها السموات والأرض : هى ستة آلاف سنة ؛ فإن يوماً عند الله كألف سنة مما تعدون ـ بالسير القمرى ـ؛ وذلك هو ما مضى من لدن آدم عليه السلام إلى يومنا هذا ، وبه يتم الخلق . ثم إذا بلغ الخلق إلى النهاية : ابتدأ الأمر،ومن ابتداء الأمر يكون الاستواء على العرش ، والفراغ من الخلق ؛ وليس ذلك أمراً : كان ، ومضى ؛ بل هو فى المستقبل ، إذا عددنا الأيام بالألوف .

الباب الثانى : النصارى

١ ـ النصارى: أمة المسيح عيسى بن مريم : رسول الله ، وكلمته عليه السلام ؛ وهو المبعوث حقاً بعد موسى عليه السلام ، المبشر به فى التوراة . وكانت له آيات ظاهرة ، وبينات زاهرة ، ودلائل باهرة ؛ مثل : إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه ، والأبرص ؛ ونفس وجوده وفطرته : آية كاملة على صدقه ؛ وذلك : حصوله من غير نطفة سابقة ، ونطقه البين من غير تعليم سالف . وجميع الأنبياء بلاغ وحيهم أربعون سنة ؛ وقد أوحى الله تعالى إليه : إنطاقاً ؛ فى المهد ، وأوحى إليه : إبلاغاً ؛ عند الثلاثين . وكانت مدة دعوته : ثلاث سنين ، وثلاثة أشهر ، وثلاثة أيام .

فلما رفع إلى السماء اختلف الحواريون وغيرهم فيه ، وإنما اختلافاتهم تعود إلى آمرين:أحدهما : كيفية نزوله ؛ واتصاله بأمه ؛ وتجسد الكلمة ، والثانى : كيفية صعوده ؛ واتصاله بالملائكة ؛ وتوحد الكلمة .

أما الأول ؛ فإنهم قضوا بتجسد الكلمة ؛ ولهم فى كيفية الاتحاد والتجسد كلام : فمنهم من قال : أشرق على الجسد إشراق النور على الجسم المشف ، ومنهم من قال : انطبع فيه انطباع النقش فى الشمع ، ومنهم من قال : ظهر به ظهور الروحانى بالجسمانى ، ومنهم من قال : تدرع اللاهوت بالناسوت ، ومنهم من قال : مازجت الكلمة جسد المسيح ممازجة اللبن الماء والماء اللبن . وأثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة ؛ قالوا : البارى تعالى جوهر واحد ، يعنون به : القائم بالنفس ، لا التحيز والحجمية ؛ فهو : واحد بالجوهرية : ثلاثة بالأقنومية ؛ ويعنون بالأقانيم الصفات : كالوجود ، والحياة ، والعلم ؛ وسموها : الآب ، والابن ، وروح القدس ؛ وإنما العلم تدرع وتجسد دون سائر الأقانيم .

وقالوا فى « الصعود » : إنه قتل وصلب ؛ قتله اليهود : حسداً ، وبغياً ، وإنكاراً لنبوته ودرجته ؛ ولكن القتل ما ورد على الجزء اللاهوتى ، وإنما ورد

على الجزء الناسوتى . قالوا : وكمال الشخص الإنسانى فى ثلاثة أشياء : نبوة ، وإمامة ، وملكة ؛ وغيره من الأنبياء كانوا موصوفين بهذه الصفات الثلاث ، أو ببعضها ، والمسيح عليه السلام درجته فوق ذلك : لأنه : الابن الوحيد ؛ فلا نظير له ، ولا قياس له إلى غيره من الأنبياء ؛ وهو الذى به غفرت زلة آدم عليه السلام ، وهو الذى يحاسب الخلق .

ولهم فى « النزول » اختلاف . فمنهم من يقول : ينزل قبل يوم القيامة ؛ كما قال أهل الإسلام ؛ ومنهم من يقول : لا نزول له إلا يوم الحساب . وهو بعد أن قتل وصلب ، نزل ؛ ورأى شخصه شمعون الصفا ، وكلمه ، وأوصى إليه ؛ ثم فارق الدنيا ، وصعد إلى السماء . فكان وصيه : شمعون الصفا ؛ وهو أفضل الحواريين علماً وزهداً ، وأدباً ؛ غير أن فولوس شوش أمره ، وصير نفسه شريكا له ، وغير أوضاع كلامه ، وخلطه بكلام الفلاسفة ووساوس خاطره .

ورأيت رسالة فولوس التى كتبها إلى اليونانيين : إنكم تظنون أن مكان عيسى عليه السلام كمكان سائر الأنبياء ، وليس كذلك ؛ بل إنما مثله مثل «ملكيزداق» ؛ وهو ملك السلام الذى كان إبراهيم عليه السلام يعطى إليه العشور ، وكان يبارك على إبراهيم ويمسح رأسه . ومن العجب : أنه نقل فى الأناجيل : أن الرب تعالى قال : إنك أنت الابن الوحيد ؛ ومن كان وحيداً كيف يمثل بواحد من البشر؟! .

ثم إن أربعة من الحواريين اجتمعوا وجمع كل واحد منهم جمعاً سماه : الإنجيل ؛ وهم : متى ، ولوقا، ومرقس ، ويوحنا . وخاتمة إنجيل متى أنه قال : إنى أرسلكم إلى الأمم كما أرسلنى أبى إليكم ، فاذهبوا ، وادعوا الأمم باسم : الآب ، والابن ، وروح القدس .

وفاتحة إنجيل يوحنا : على القديم الأزلى قد كانت الكلمة ، وهو ذا الكلمة كانت عند الله ، والله هو كان الكلمة ، وكل كان بيده .

ثم افترقت النصارى اثنتين وسبعين فرقة ؛ وكبار فرقهم ثلاثة : الملكانية، والنسطورية ، واليعقوبية. وانشعبت منها :

الإليانية ، والبليارسية، والمقدانوسية ، والسبالية ، والبوطينوسية، والبولية .. إلى سائر الفرق .

١ — المَلْكَانِيَّة

أصحاب : ملكا ، الذى ظهر بأرض الروم ، واستولى عليها . ومعظم الروم ملكانية . قالوا : إن « الكلمة » اتحدت بجسد المسيح ، وتدرعت بناسوته ؛ ويعنون بالكلمة : أقنوم العلم ، ويعنون بروح القدس : أقنوم الحياة، ولا يسمون العلم قبل تدرعه ابناً ، بل المسيح مع ما تدرع به ابن ؛ فقال بعضهم : إن الكلمة مازجت جسد المسيح ؛ كما يمازج الخمر أو الماء اللبن .

وصرحت الملكانية : بأن الجوهر غير الأقانيم ، وذلك كالموصوف والصفة ؛ وعن هذا صرحوا بإثبات « التثليث » وأخبر عنهم القرآن : « لقد كفر الذين قالوا : إن الله ثالث ثلاثة » . وقالت الملكانية : إن المسيح ناسوت كلى ، لا جزئى ؛ وهو قديم أزلى ، من قديم أزلى ، وقد ولدت مريم عليها السلام إلهاً أزلياً ؛ والقتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت معاً . وأطلقوا لفظ الأبوة والبنوة على الله عز وجل وعلى المسيح ؛ لما وجدوا فى الإنجيل ؛ حيث قال : « إنك أنت الابن الوحيد » ؛ وحيث قال له شمعون الصفا : « إنك ابن الله حقاً » .

ولعل ذلك من مجاز اللغة ؛ كما يقال لطلاب الدنيا : أبناء الدنيا ، ولطلاب الآخرة : أبناء الآخرة ؛ وقد قال المسيح عليه السلام للحواريين : « أنا أقول لكم : أحبوا أعداءكم ، وباركوا على لاعنيكم ، وأحسنوا إلى مبغضيكم ، وصلوا لأجل من يؤذيكم ؛ لكى تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السماء ، الذى تشرق شمسه على الصالحين والفجرة ، وينزل قطره على الأبرار والأثمة ... ؛ وتكونوا تامين ؛ كما أن أباكم الذى فى السماء تام » . وقال : « انظروا صدقاتكم ، فلا تعطوها قدام الناس ؛ لتراءوهم ؛ فلا يكون لكم أجر عند أبيكم الذى فى السماء » . وقال حين كان يصلب : « أذهب إلى أبى وأبيكم » .

ولما قال أريوس : القديم هو الله ، والمسيح هو مخلوق ؛ اجتمعت : البطارقة ، والمطارنة ، والأساقفة فى بلد قسطنطينية بمحضر من ملكهم ، وكانوا ثلاثمائة وثمانية عشر رجلا ؛ واتفقوا على هذه الكلمة : اعتقاداً ، ودعوة ؛ وذلك قولهم :

« نؤمن بالله الواحد : الآب : مالك كل شىء ، وصانع ما يرى وما لا يرى ؛ وبالابن الواحد : يسوع المسيح : ابن الله الواحد ، بكر الخلائق كلها ، الذى ولد من أبيه قبل العوالم كلها ، وليس بمصنوع ، إله حق من إله حق ، من جوهر أبيه الذى بيده أتقنت العوالم ، وخلق كل شىء من أجلنا ، ومن أجل معشر الناس . ومن أجل خلاصنا : نزل من السماء ، وتجسد من روح القدس ، وصار إنسانا ، وحبل به ، وولد من مريم البتول ، وقتل ، وصلب أيام فيلاطوس ، ودفن ، ثم قام فى اليوم الثالث ، وصعد إلى السماء ، وجلس عن يمين أبيه ، وهو مستعد للمجىء تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء . ونؤمن بروح القدس الواحد ؛ روح الحق الذى يخرج من أبيه ، وبمعمودية واحدة ؛ لغفران الخطايا ، وبجماعة واحدة قدسية مسيحية جاثليقية ، وبقيام أبداننا ، وبالحياة الدائمة أبد الآبدين .

هذا هو الاتفاق الأول على هذه الكلمات ، وفيه إشارة إلى حشر الأبدان .

وفى النصارى من قال بحشر الأرواح دون الأبدان ؛ وقال إن عاقبة الأشرار فى القيامة : غم ، وحزن الجهل ؛ وعاقبة الأخيار : سرور ، وفرح العلم . وأنكروا أن يكون فى « الجنة » : نكاح ، وأكل ، وشرب .

وقال « مار إسحاق » منهم إن الله تعالى وعد المطيعين ، وتوعد العاصين ، ولا يجوز أن يخلف الوعد ؛ لأنه لا يليق بالكريم ، ولكن يخلف الوعيد ؛ فلا يعذب العصاة ، ويرجع الخلق إلى سرور ، وسعادة ، ونعيم ؛ وعمم هذا فى الكل ، إذ العقاب الأبدى لا يليق بالجواد الحق تعالى .

٢ — النَّسْطُورِيَّة

أصحاب : نسطور الحكيم ، الذى ظهر فى زمان المأمون ، وتصرف فى الأناجيل بحكم رأيه . وإضافته إليهم إضافة المعتزلة إلى هذه الشريعة . قال : إن الله تعالى واحد ، ذو أقانيم ثلاثة : الوجود ، والعلم ، والحياة ؛ وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ، ولا هى هو . واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام : لا على طريق الامتزاج ؛ كما قالت الملكانية ، ولا على طريق الظهور به ؛ كما قالت اليعقوبية ، ولكن ؛ كإشراق الشمس فى كوة على بلورة ، وكظهور النقش فى الشمع إذا طبع بالخاتم .

وأشبه المذاهب بمذهب نسطور فى الأقانيم : أحوال أبى هاشم من المعتزلة ؛ فإنه يثبت خواص مختلفة لشىء واحد ، ويعنى بقوله : واحد ؛ يعنى : الإله ؛ قال: هو واحد بالجوهر ، أى ليس هو مركباً من جنسين ؛ بل هو : بسيط ، وواحد . ويعنى بالحياة ، والعلم : أقنومين جوهرين ؛ أى أصلين مبدأين للعالم ، ثم فسر العلم بالنطق ، والكلمة . ويرجع منتهى كلامه إلى إثبات كونه تعالى : موجوداً ، حياً ، ناطقاً ؛ كما تقول الفلاسفة فى حد الإنسان ، إلا أن هذه المعانى تتغاير فى الإنسان ؛ لكونه جوهراً مركباً ، وهو جوهر بسيط غير مركب .

وبعضهم يثبت لله تعالى صفات أخر ، بمنزلة القدرة والإرادة ونحوهما ؛ ولم يجعلوها أقانيم كما جعلوا الحياة والعلم أقنومين .

ومنهم من أطلق القول بأن كل واحد من الأقانيم الثلاثة : حى ، ناطق ، إله .

وزعم الباقون : أن اسم الإله لا يطلق على كل واحد من الأقانيم .

وزعموا : أن « الابن » لم يزل متولداً من « الآب » ، وإنما تجسد واتحد بجسد المسيح حين ولد ؛ والحدوث راجع إلى الجسد والناسوت ؛ فهو : إله وإنسان اتحدا ؛ وهما : جوهران ، أقنومان ، طبيعتان : جوهر قديم ، وجوهر محدث : إله تام ، وإنسان تام ؛ ولم يبطل الاتحاد قدم القديم ، ولا حدوث

المحدث ، لـكنهما صارا : مسيحاً واحداً ، طبيعة واحدة . وربما بدلوا العبارة ؛ فوضعوا مكان الجوهر : الطبيعة ، ومكان الأقنوم : الشخص .

وأما قولهم فى : القتل ، والصلب ؛ فيخالف قول الملكانية واليعقوبية ؛ قالوا: إن « القتل » وقع على المسيح من جهة ناسوته ، لا من جهة لاهوته ؛ لأن الإله لا تحله الآلام .

و « بوطينوس » ، و « بولس الشمشاطى » يقولان : إن الإله واحد ، وإن المسيح ابتدأ من مريم عليها السلام ، وإنه : عبد ، صالح ، مخلوق ؛ إلا أن الله تعالى شرفه وكرمه لطاعته ، وسماه « ابنا » على التبنى ، لا على الولادة والاتحاد .

ومن النسطورية قوم يقال لهم : « المصلين » قالوا فى المسيح مثل ما قال نسطور ؛ إلا أنهم قالوا : إذا اجتهد الرجل فى العبادة ، وترك التغذى باللحم والدسم ، ورفض الشهوات الحيوانية والنفسانية : تصفى جوهره ؛ حتى يبلغ ملكوت السماوات ، ويرى الله تعالى جهرة ، وينكشف له ما فى الغيب : فلا تخفى عليه خافية فى الأرض ولا فى السماء .

ومن النسطورية من ينفى التشبيه ، ويثبت القول بالقدر : خيره وشره من العبد ؛ كما قالت القدرية .

٣ — اليَعْقُوبِيَّة

أصحاب : يعقوب . قالوا بالأقانيم الثلاثة كما ذكرنا ؛ إلا أنهم قالوا : انقلبت الكلمة لحماً . ودماً ؛ فصار الإله هو المسيح ، وهو الظاهر بجسده ، بل هو : هو .

وعنهم أخبرنا القرآن الكريم : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم » .

فمنهم من قال : إن المسيح هو الله تعالى .

ومنهم من قال : ظهر اللاهوت بالناسوت ؛ فصار ناسوت المسيح مظهر الجوهر ، لا على طريق حلول جزء فيه ، ولا على سبيل اتحاد الكلمة التى هى فى حكم الصفة ؛ بل صار هو : هو ؛ وهذا كما يقال : ظهر الملك بصورة إنسان ، أو ظهر

الشيطان بصورة حيوان ؛ وكما أخبر التنزيل عن جبريل عليه السلام : « فتمثل لها بشراً سوياً » .

وزعم أكثر اليعقوبية : أن المسيح جوهر واحد : أقنوم واحد ؛ إلا أنه من جوهرين ، وربما قالوا : طبيعة واحدة من طبيعتين ؛ فجوهر الإله القديم ، وجوهر الإنسان المحدث تركبا تركيبا كما تركبت النفس والبدن ؛ فصارا جوهراً واحداً ، أقنوماً واحدا ؛ وهو إنسان كله ، وإله كله ؛ فيقال : الإنسان صار إلهاً ، ولا ينعكس ؛ فلا يقال : الإله صار إنسانا ؛ كالفحمة تطرح فى النار ، فيقال : صارت الفحمة ناراً ، ولا يقال : صارت النار فحمة ، وهى فى الحقيقة : لا نار مطلقة ، ولا فحمة مطلقة ؛ بل هى : جمرة . وزعموا : أن الكلمة اتحدت بالإنسان الجزئى ، لا الكلى . وربما عبروا عن الاتحاد بالامتزاج ، والادراع ، والحلول ؛ كحلول صورة الإنسان فى المرآة المجلوة .

* * *

وأجمع أصحاب التثليث كلهم على أن القديم لا يجوز أن يتحد بالمحدث ؛ إلا أن الأقنوم [الثانى] الذى هو « الكلمة » اتحدت دون سائر الأقانيم .

وأجمعوا كلهم على أن المسيح عليه السلام ولد من مريم عليها السلام ، وقتل ، وصلب ؛ ثم اختلفوا فى كيفية ذلك ؛ فقالت الملكانية واليعقوبية : إن الذى ولد من مريم هو الإله ؛ فالملكانية لما اعتقدت أن المسيح ناسوت كلى أزلى ؛ قالوا : إن مريم إنسان جزئى ، والجزئى لا يلد الكلى ، وإنما ولده الأقنوم القديم . واليعقوبية لما اعتقدت أن المسيح هو جوهر من جوهرين ، وهو إله ، وهو المولود ؛ قالوا : إن مريم ولدت إلهاً . . . تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً .

وكذلك قالوا فى القتل والصلب : إنه وقع على الجوهر الذى هو من جوهرين ؛ قالوا : ولو وقع على أحدهما لبطل الاتحاد .

وزعم بعضهم : أنا نثبت وجهين للجوهر القديم ؛ فالمسيح : قديم من وجه ، محدث من وجه .

وزعم قوم من اليعقوبية : أن الكلمة لم تأخذ من مريم شيئاً ، لكنها مرت بها كالماء بالميزاب ؛ وما ظهر بها من شخص المسيح فى الأعين ؛ فهو كالخيال ، والصورة فى المرآة ؛ وإلا فما كان جسما متجسما كثيفا فى الحقيقة . وكذلك القتل والصلب إنما وقع على الخيال والحسبان ؛ وهؤلاء يقال لهم : « الإليانية » ، وهم قوم بالشام ، واليمن ، وأرمينية ؛ قالوا : وإنما صلب الإله من أجلنا ؛ حتى يخلصنا . وزعم بعضهم : أن الكلمة كانت تداخل جسم المسيح عليه السلام أحيانا ؛ فتصدر عنه الآيات : من إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ؛ وتفارقه فى بعض الأوقات ؛ فترد عليه الآلام والأوجاع .

ومنهم « بليارس » وأصحابه ؛ حكى عنه أنه كان يقول : إذا صار الناس إلى الملكوت الأعلى : أكلوا ألف سنة ، وشربوا ، وناكحوا ؛ ثم صاروا إلى النعم التى وعدهم « آريوس » ؛ وكلها : لذة ، وراحة ، وسرور ، وحبور ؛ لا أكل فيها ، ولا شرب، ولا نكاح .

وزعم « مقدانيوس » أن الجوهر القديم أقنومان فحسب : آب ، وابن ؛ و « الروح » مخلوق .

وزعم « سباليوس » : أن القديم جوهر واحد ، أقنوم واحد ، له ثلاث خواص ، واتحد بكليته بجسد عيسى بن مريم عليهما السلام .

وزعم « آريوس» : أن الله واحد ، سماه : آباً ، وأن المسيح كلمة الله وابنه : على طريق الاصطفاء ؛ وهو مخلوق قبل خلق العالم ، وهو خالق الأشياء . وزعم : أن لله تعالى روحا مخلوقة أكبر من سائر الأرواح . وأنها واسطة بين الآب والابن ، تؤدى إليه الوحى . وزعم أن « المسيح » ابتدأ : جوهراً ، لطيفاً ، روحانيا ، خالصا ، غير مركب ، ولا ممزوج بشىء من الطبائع الأربع ؛ وإنما تدرع بالطبائع الأربع عند الاتحاد بالجسم المأخوذ من مريم .

وهذا آريوس قبل الفرق الثلاث . فتبرءوا منه ؛ لمخالفتهم إياه فى المذهب .

الجزء الثالث : من له شبهة كتاب

١ قد بينا كيفية تحقيق الكتاب ، وميزنا بين حقيقة الكتاب وشبهة الكتاب ، وأن الصحف التى كانت لإبراهيم عليه السلام كانت : شبهة كتاب ؛ وفيها : مناهج علمية ، ومسالك عملية :

أما العلميات ؛ فتقرير كيفية الخلق والإبداع ، وتسوية المخلوقات على سنة نظام وقوام تحصل منها حكمته الأزلية ، وتنفذ فيها مشيئته السرمدية ، ثم تقرير التقدير والهداية عليها ؛ ليتقدر كل نوع وصنف بقدره المحكوم المحتوم ، ويقبل هدايته السارية فى العالم بقدر استعداده المعلوم . والعلم كل العلم لا يعدو هذين النوعين ؛ وذلك قوله تعالى : « سبح اسم ربك الأعلى ، الذى خلق فسوى ، والذى قدر فهدى » ؛ وقال عز وجل خبراً عن إبراهيم عليه السلام : « الذى خلقنى فهو يهدين » ؛ وخبراً عن موسى عليه السلام : « الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى » .

وأما العمليات : فتزكية النفوس عن درن الشبهات ، وذكر الله تعالى ؛ بإقامة العبادات ، ورفض الشهوات الدنيوية ، وإيثار السعادات الأخروية ؛ ولن يحصل البلوغ إلى كمال المعاد إلا بإقامة هذين الركنين ؛ أعنى : الطهارة ، والشهادة . والعمل كل العمل لايعدو هذين النوعين ؛ وذلك قوله تعالى : « قد أفلح من تزكى ، وذكر اسم ربه فصلى ، بل تؤثرون الحياة الدنيا ، والآخرة خير وأبقى » .

ثم قال عز من قائل: « إن هذا لفى الصحف الأولى : صحف إبراهيم وموسى » ؛ فبين أن الذى اشتملت عليه الصحف : هو الذى اشتملت عليه هذه السورة .

وبالحقيقة : هذا هو الإعجاز الحقيقى .

ب المجوس ، وأصحاب الاثنين ، والمانوية وسائر فرقهم

المجوسيَّة يقال لها : الدين الأكبر ، والملة العظمى ؛ إذ كانت دعوة الأنبياء عليهم السلام بعد إبراهيم الخليل عليه السلام لم تكن فى العموم كالدعوة الخليلية ، ولم يثبت لها من : القوة ، والشوكة ، والملك ، والسيف . . . مثل الملة الحنيفية ؛ إذ كانت ملوك العجم كلها على ملة إبراهيم عليه السلام ، وجميع من كان فى زمان كل واحد منهم من الرعايا فى البلاد على أديان ملوكهم ؛ وكان لملوكهم مرجع هو : « موبذموبذان » يعنى : أعلم العلماء ، وأقدم الحكماء ، يصدرون عن أمره ، ولا يخالفونه ، ولا يرجعون إلا إلى رأيه ، ويعظمونه تعظيم السلاطين لخلفاء الوقت .

وكانت دعوة بنى إسرائيل أكثرها فى بلاد الشام وما وراءها من المغرب ؛ وقل ما سرى من ذلك إلى بلاد العجم .

وكانت الفرق فى زمان إبراهيم الخليل عليه السلام راجعة إلى صنفين اثنين : أحدهما : « الصابئة » ، والثانى : « الحنفاء » .

☆ ☆ ☆

فالصَّابِئَة كانت تقول : إنا نحتاج : فى معرفة الله تعالى ، ومعرفة طاعته ، وأوامره ، وأحكامه : إلى « متوسط » ؛ لكن ذلك « المتوسط » يجب أن يكون روحانياً لا جسمانياً ؛ وذلك : لزكاء الروحانيات ، وطهارتها ؛ وقربها من رب الأرباب ، والجسمانى بشر مثلنا : يأكل مما نأكل ، ويشرب مما نشرب ؛ يماثلنا فى المادة والصورة ؛ قالوا : « ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذاً لخاسرون » .

والحُنَفَاء كانت تقول : إنا نحتاج فى المعرفة والطاعة إلى « متوسط » من جنس البشر تكون درجته : فى الطهارة ، والعصمة ، والتأييد .

والحكمة : فوق الروحانيات : يماثلنا من حيث البشرية ، ويمايزنا من حيث الروحانية ؛ فيتلقى الوحى بطرف الروحانية ، ويلقى إلى نوع الإنسان بطرف البشرية ؛ وذلك قوله تعالى : « قل : إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلىّ أنما إلهكم إله واحد » ، وقال عز ذكره : « قل سبحان ربى : هل كنت إلا بشراً رسولا » ؟ .

ثم لما لم يتطرق للصابئة الاقتصار على الروحانيات البحتة ؛ والتقرب إليها بأعيانها ؛ والتلقى عنها بذواتها . . . فزعت جماعة إلى « هياكلها » : وهى السيارات السبع ، وبعض الثوابت . فصابئة النبط والفرس والروم : مفزعها السيارات ، وصابئة الهند : مفزعها الثوابت . وسنذكر مذاهبهم على التفصيل — على قدر الإمكان — بتوفيق الله تعالى . وربما نزلوا عن « الهياكل » إلى « الأشخاص » التى لا تسمع ، ولا تبصر ، ولا تغنى عنهم شيئاً . والفرقة الأولى : هم عبدة الكواكب ، والثانية : هم عبدة الأصنام .

ولما كان الخليل عليه السلام مكلفاً بكسر المذهبين على الفرقتين ، وتقرير الحنيفية السمحة السهلة : احتج على عبدة الأصنام : قولا ، وفعلا : كسراً من حيث القول ، وكسراً من حيث الفعل ؛ فقال لأبيه آزر : « يا أبت ! لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً » ؟ . . الآيات . . . حتى : « جعلهم جذاذاً إلا كبيراً لهم » ، وذلك إلزام من حيث الفعل ، وإفحام من حيث الكسر . ففرغ من ذلك كما قال الله تعالى : « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم » ، وابتدأ بإبطال مذاهب عبدة الكواكب على صيغة الموافقة ؛ كما قال تعالى : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض » : أى كما آتيناه الحجة كذلك نريه المحجة ؛ فساق الإلزام على « أصحاب الهياكل » مساق الموافقة فى المبدأ ، والمخالفة فى النهاية ؛ ليكون الإلزام أبلغ ، والإفحام أقوى ؛ وإلا فإبراهيم الخليل عليه السلام : لم يكن فى قوله : « هذا ربى » : مشركا ، كما لم يكن فى قوله : « بل فعله كبيرهم هذا » : كاذباً . وسوق الكلام من جهة

الإلزام ، غير سوقه على جهة الالتزام . فلما أظهر الحجة وبين المحجة : قرر الحنيفية التي هي الملة الكبرى ، والشريعة العظمى ، وذلك هو الدين القيم .

وكان الأنبياء من أولاده كلهم يقررون الحنيفية ؛ وبالخصوص صاحب شرعنا محمد صلوات الله عليه : كان في تقريرها قد بلغ النهاية القصوى ، وأصاب المرمى وأصمى . ومن العجب ! أن التوحيد من أخص أركان الحنيفية ؛ ولهذا : يقترن نفي الشرك بكل موضع ذكر الحنيفية : « حنيفاً وما كان من المشركين » ، «حنفاء لله غير مشركين به » .

ثم إن « التثنية » اختصت بالمجوس ؛ حتى أثبتوا : أصلين اثنين ، مدبرين ، قديمين ؛ يقتسمان : الخير ؛ والشر ، والنفع ؛ والضر ، والصلاح ؛ والفساد . . . يسمون أحدهما : النور ، والآخر : الظلمة . وبالفارسية : يزدان ، وأهرمن . ولهم في ذلك تفصيل مذهب .

ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين اثنتين ؛ إحداهما : بيان سبب امتزاج النور بالظلمة ، والثانية : بيان سبب خلاص النور من الظلمة . وجعلوا : « الامتزاج » مبدأ ، و « الخلاص » معاداً .

الباب الأول : المجوس

١ — أثبتوا أصلين كما ذكرنا ؛ إلا أن المجوس الأصلية زعموا : أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين ؛ بل النور أزلىّ ،والظلمة محدثة . ثم لهم اختلاف فى سبب حدوثها : أمن النور حدثت ! والنور لا يحدث شراً جزئياً ؛ فكيف يحدث أصل الشر ؟ ، أم [من] شيء آخر ! ولا شيء يشرك النور فى الإحداث والقدم ؟ . وبهذا يظهر خبط المجوس .

وهؤلاء يقولون : المبدأ الأول من الأشخاص : كيومرث ؛ وربما يقولون : زروان الكبير ، والنبي الثانى : زردشت ، والكيومرثية يقولون : كيومرث هو آدم عليه السلام ، وتفسير كيومرث هو : الحىّ الناطق . وقد ورد فى تواريخ الهند والعجم: أن كيومرث هو آدم عليه السلام. ويخالفهم سائر أصحاب التواريخ .

١ — الكَيُومَرْثِيَّة

أصحاب المقدم الأول : كيومرث. أثبتوا أصلين : يزدان ، وأهرمن ، وقالوا : يزدان أزلى قديم ، وأهرمن محدث مخلوق ، وقالوا : إن سبب خلق أهرمن أن يزدان فكر فى نفسه : أنه لو كان لى منازع كيف يكون ؟ ، وهذه الفكرة كانت رديئة غير مناسبة لطبيعة النور ، فحدث الظلام من هذه الفكرة ، وسمى : أهرمن ؛ وكان مطبوعاً على الشر ، والفتنة ، والفساد ، والفسق ، والضرر ، والإضرار ؛ فخرج على النور ، وخالفه طبيعة وفعلا ، وجرت محاربة بين عسكر النور وعسكر الظلمة . ثم إن الملائكة توسطوا ، فصالحوا ؛ على أن يكون العالم السفلى خالصاً لأهرمن سبعة آلاف سنة ، ثم يخلى العالم ويسلمه إلى النور ؛ والذين كانوا فى الدنيا قبل الصلح أبادهم وأهلكهم . ثم بدأ برجل يقال له : كيومرث ، وحيوان يقال له « ثور » فقتلهما ؛ فنبت من مسقط ذلك الرجل « ريباس » ، وخرج من أصل

«ريباس» : رجل يسمى : « ميشة » ، وامرأة اسمها : « ميشانة»، وهما أبوا البشر، ونبت من مسقط الثور : الأنعام ، وسائر الحيوانات .

وزعموا : أن النور خير الناس ـ وهم أرواح بلا أجساد ـ بين أن يرفعهم عن مواضع أهرمن ، وبين أن يلبسهم الأجساد فيحاربون أهرمن ؛ فاختاروا لبس الأجساد ، ومحاربة أهرمن ... على أن تكون لهم النصرة من عند النور ، والظفر بجنود أهرمن ، وحسن العاقبة . وعند الظفر به وإهلاك جنوده : تكون القيامة .

فذاك : « سبب الامتزاج » ، وهذا : « سبب الخلاص » .

٢ — الزّرْوَانِيَّــــة

قالوا : إن النور أبدع أشخاصاً من نور ؛ كلها : روحانية ، نورانية ، ربانية ؛ ولكن الشخص الأعظم الذى اسمه : « زروان » شك فى شىء من الأشياء ؛ فحدث أهرمن الشيطان يعنى إبليس من ذلك الشك .

وقال بعضهم : لا ؛ بل إن زروان الكبير قام ، فزمزم تسعة آلاف وتسعمائة وتسعاً وتسعين سنة ؛ ليكون له ابن فلم يكن ؛ ثم حدث نفسه ، وفكر ، وقال : لعل هذا العلم ليس بشىء ؛ فحدث أهرمن من ذلك الهم الواحد ، وحدث « هرمز » من ذلك العلم ؛ فكانا جميعاً فى بطن واحد ، وكان هرمز أقرب من باب الخروج ؛ فاحتال أهرمن الشيطان حتى شق بطن أمه ، فخرج قبله ، وأخذ الدنيا .

وقيل : إنه لما مثل بين يدى « زروان » فأبصره ورأى ما فيه ؛ من الخبث ، والشرارة ، والفساد : أبغضه ، ولعنه ، وطرده ؛ فمضى ، واستولى على الدنيا . وأما هرمز فبقى زماناً لا يد له عليه ؛ وهو الذى اتخذه قوم « ربا » وعبدوه ؛ لما وجدوا فيه من : الخير ، والطهارة ، والصلاح ، وحسن الأخلاق .

وزعم بعض الزروانية : أنه لم يزل ـ كان ـ مع الله شىء ردىء : إما فكرة

رديئة ، وإما عفونة رديئة ؛ وذلك هو مصدر الشيطان . وزعموا ؛ أن الدنيا كانت سليمة من : الشرور ، والآفات ، والفتن ؛ وكان أهلها فى خير محض ، ونعيم خالص ، فلما حدث « أهرمن » حدثت : الشرور ، والآفات ، والفتن ، والمحن . وكان بمعزل عن السماء ، فاحتال حتى خرق السماء ، وصعد . وقال بعضهم : كان هو فى السماء ، والأرض خالية عنه ؛ فاحتال حتى خرق السماء ، ونزل إلى الأرض بجنوده كلها ؛ فهرب « النور » بملائكته ، وأتبعه الشيطان حتى حاصره فى جنته ، وحاربه ثلاثة آلاف سنة ؛ لا يصل الشيطان إلى الرب تعالى ، ثم توسط الملائكة ، وتصالحا : على أن يكون إبليس وجنوده فى قرار الأرض تسعة آلاف سنة ؛ بالثلاثة آلاف التى قاتله فيها ، ثم يخرج إلى موضعه . ورأى الرب تعالى عن قولهم الصلاح فى احتمال المكروه من إبليس وجنوده ، وأن لا ينقض الشرط حتى تنقضى المدة المضروبة للصلح . فالناس فى : البلايا ، والفتن ، والخزايا ، والمحن . . . إلى انقضاء المدة ، ثم يعودون إلى النعيم الأول . وشرط إبليس عليه : أن يمكنه من أشياء يفعلها ، ويطلقه فى أفعال رديئة يباشرها . فلما فرغا من الشرط : أشهدا عليهما عدلين ، ودفعا سيفيهما إليهما ، وقالا لهما : من نكث فاقتلاه بهذا السيف.

ولست أظن عاقلا يعتقد هذا الرأى الفائل ، ويرى هذا الاعتقاد المضمحل الباطل ؛ ولعله كان رمزاً إلى ما يتصور فى العقل . ومن عرف الله سبحانه وتعالى بجلاله وكبريائه : لم يسمح بهذه الترهات عقله ، ولم يسمع مثل هذه الترهات سمعه .

وأقرب من هذا ما حكاه « أبو حامد الزوزنى » : أن المجوس زعمت أن إبليس كان لم يزل فى الظلمة ـ والجو خلاء ـ بمعزل عن سلطان الله ، ثم لم يزل يزحف ، ويقرب بحيله ؛ حتى رأى « النور » ؛ فوثب وثبة ، فصار فى سلطان الله فى النور ، وأدخل معه هذه الآفات والشرور ، فخلق الله تعالى هذا العالم شبكة له فوقع فيها ، وصار متعلقاً بها لا يمكنه الرجوع إلى سلطانه ؛ فهو محبوس فى هذا العالم ، مضطرب فى الحبس ، يرمى بالآفات والمحن والفتن إلى خلق الله تعالى ؛ فمن أحياه الله رماه بالموت ، ومن أصحه رماه بالسقم ، ومن سره رماه بالحزن . فلا يزال كذلك

إلى يوم القيامة ؛ وفى كل يوم ينقص سلطانه حتى لا تبقى له قوة . فإذا كانت القيامة : ذهب سلطانه ، وخمدت نيرانه ، وزالت قوته ، واضمحلت قدرته . . . فيطرحه فى الجو ؛ والجو ظلمة ليس لها حد ولا منتهى . ثم يجمع الله تعالى أهل الأديان ؛ فيحاسبهم ، ويجازيهم على طاعة الشيطان وعصيانه . وأما المسخية ؛ فقالت : إن النور كان وحده نوراً محضاً ، ثم انمسخ بعضه فصار ظلمة .

وكذلك « الخرمدينية » : قالوا بأصلين ، ولهم ميل إلى التناسخ ، والحلول . وهم لا يقولون : بأحكام ، وحلال ، وحرام .

ولقد كان فى كل أمة من الأمم قوم ؛ مثل : الإباحية ، والمزدكية ، والزنادقة ، والقرامطة . . . كان تشويش ذلك الدين منهم ، وفتنة الناس مقصورة عليهم .

٣ — الزَّرْدَشْتِيَّة

أولئك هم أصحاب « زردشت ابن بورشب »(١) ؛ الذى ظهر فى زمان « كشتاسب ابن لهراسب » الملك ؛ وأبوه كان من أذربيجان ، وأمه من الرى واسمها : دغدويه.

زعموا : أن لهم أنبياء وملوكا : أولهم « كيومرث » ، وكان أول من ملك الأرض ، وكان مقامه « بإصطخر » . وبعده : « أوشهنك بن فراوك » ، ونزل أرض الهند ، وكانت له دعوة ثمة . وبعده : « طهمورث » ؛ وظهرت « الصابئة » فى أول سنة من ملكه . وبعده : أخوه « جم » الملك . ثم بعده أنبياء وملوك ؛ منهم « منوجهر » ، ونزل بابل ، وأقام بها . وزعموا أن موسى عليه السلام ظهر فى زمانه . . . حتى انتهى الملك إلى « كشتاسب بن لهراسب » ، وظهر فى زمانه « زردشت » الحكيم .

وزعموا : أن الله عز وجل خلق من وقت ما فى الصحف الأولى والكتاب الأعلى من ملكوته خلقاً روحانياً ؛ فلما مضت ثلاثة آلاف سنة أنفذ مشيئته

(١) زردشت : بفتح فسكون ففتح فسكون ، بورشب : بضم الباء بعدها واو وسكون الراء وكسر الشين . راجع تحقيقنا لضبط « زردشت » فى طبعتنا الأولى لهذا الكتاب على الصفحتين ٥٨٣ ، ٥٨٤ ، ثم راجع فيها ضبط الأعلام الفارسية جميعاً وغيرها .

فى صورة من نور متلألىء، على تركيب صورة الإنسان، وأحف به سبعين من الملائكة المكرمين ؛ وخلق الشمس ، والقمر ، والكواكب ، والأرض ، وبنى آدم ؛ غير متحركة ثلاثة آلاف سنة . ثم جعل « روح زردشت » فى شجرة أنشأها فى أعلى عليين وأحف بها سبعين من الملائكة المكرمين ، وغرسها فى قلة جبل من جبال أذربيجان يعرف « باسمويذخر » ، ثم مازج « شبح زردشت » بلبن بقرة ، فشربه أبو زردشت ، فصار : نطفة ، ثم مضغة فى رحم أمه ؛ فقصدها الشيطان وغيرها ، فسمعت أمه نداء من السماء فيه دلالة على برئها ؛ فبرئت . ثم لما ولد ضحك ضحكة تبينها من حضر ؛ فاحتالوا على « زردشت » حتى وضعوه بين « مدرجة البقر » و « مدرجة الخيل » و « مدرجة الذئب » ، فكان ينهض كل واحد منهم لحمايته من جنسه . ونشأ بعد ذلك إلى أن بلغ ثلاثين سنة ، فبعثه الله تعالى : نبياً ، ورسولا إلى الخلق . فدعا : كشتاسب الملك ، فأجابه إلى دينه . وكان دينه : عبادة الله ، والكفر بالشيطان ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، واجتناب الخبائث . . .

وقال : « النور » و « الظلمة » أصلان متضادان ، وكذلك « يزدان » و « أهرمن » ، وهما مبدأ موجودات العالم ، وحصلت التراكيب من امتزاجهما ، وحدثت الصور من التراكيب المختلفة . والبارى تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما ، وهو واحد : لا شريك له ، ولا ضد ، ولا ند ، ولا يجوز أن ينسب إليه وجود الظلمة ، كما قالت « الزروانية » . لكن : الخير والشر ، والصلاح والفساد ، والطهارة والخبث : إنما حصلت من امتزاج النور والظلمة ؛ ولو لم يمتزجا لما كان وجود العالم . وهما : يتقاومان ، ويتغالبان ... إلى أن يغلب النور الظلمة ، والخير الشر ، ثم يتخلص الخير إلى عالمه ، والشر ينحط إلى عالمه ؛ وذلك هو : سبب الخلاص ؛ والبارى تعالى هو الذى مزجهما وخلطهما ؛ لحكمة رآها فى التراكيب . وربما جعل النور أصلا ؛ وقال : وجوده وجود حقيقى ، وأما الظلمة فتبع ، كالظل بالنسبة إلى الشخص ؛ فإنه يرى أنه موجود ، وليس

بموجود حقيقة ؛ فأبدع النور ، وحصل الظلام تبعاً ؛ لأن من ضرورة الوجود التضاد ، فوجوده ضرورى ، واقع فى الخلق لا بالقصد الأول ؛ كما ذكرنا فى الشخص والظل .

وله كتاب قد صنفه ـ وقيل : إن ذلك أنزل عليه ـ وهو : « زند أوستا » ؛ يقسم العالم قسمين : « مينة » ، « وكيتى » ؛ يعنى : الروحانى ، والجسمانى ؛ أو : الروح ، والشخص . وكما قسم الخلق إلى عالمين ؛ يقول : إن ما فى العالم ينقسم قسمين : « بخشش » ، « وكنش » ؛ يريد به : التقدير ، والفعل ؛ وكل واحد مقدر على الثانى . ثم يتكلم فى موارد التكليف ، وهى : حركات الإنسان ؛ فيقسمها ثلاثة أقسام : « منش » ، « وكويش » ، « وكنش » ؛ يعنى بذلك : الاعتقاد ، والقول ، والعمل ؛ وبالثلاثة يتم التكليف ؛ فإذا قصر الإنسان فيها خرج عن الدين والطاعة ، وإذا جرى فى هذه الحركات على مقتضى الأمر والشريعة فاز الفوز الأكبر .

وتدعى الزردشتية له معجزات كثيرة ؛ منها : دخول قوائم فرس كشتاسب فى بطنه ، وكان « زردشت » فى الحبس ؛ فأطلقه ؛ فانطلقت قوائم الفرس . ومنها : أنه مرّ على أعمى « بالدينور » فقال : خذوا حشيشة — وصفها لهم — واعصروا ماءها فى عينه ، فإنه يبصر ؛ ففعلوا ؛ فأبصر الأعمى .

وهذا من جملة معرفته بخاصية الحشيشة . وليس من « المعجزات » فى شىء !.

ومن « المجوس الزردشتية » صنف يقال لهم : « السيسانية »، و « البهافريدية » ؛ رئيسهم رجل يقال له « سيسان » من رستاق نيسابور ، من ناحية يقال لها : خواف . خرج فى أيام أبى مسلم ، صاحب الدولة . وكان « زمزمياً » فى الأصل ؛ يعبد النيران ؛ ثم ترك ذلك ، ودعا المجوس إلى : ترك الزمزمة ، ورفض عبادة النيران . ووضع لهم كتاباً ؛ وأمرهم فيه بإرسال الشعور ؛ وحرم عليهم : الأمهات ، والبنات ، والأخوات ؛ وحرم عليهم الخمر ؛ وأمرهم باستقبال الشمس عند السجود على ركبة واحدة . وهم : يتخذون « الرباطات » ، ويتباذلون الأموال ،

ولا يأكلون الميتة ، ولا يذبحون الحيوان حتى يهرم . وهم أعدى خلق الله للمجوس الزمازمة . ثم إن « موبذ المجوس » رفعه إلى أبي مسلم ، فقتله على باب الجامع بنيسابور . وقال أصحابه : إنه صعد إلى السماء على برذون أصفر ، وإنه سينزل على البرذون ؛ فينتقم من أعدائه . وهؤلاء قد أقروا بنبوة « زردشت » ، وعظموا الملوك الذين يعظمهم « زردشت » .

ومما أخبر به « زر دشت » فى كتاب « زند أو ستا » أنه قال : سيظهر فى آخر الزمان رجل اسمه « أشيزريكا » ، ومعناه : الرجل العالم ، يزين العالم بالدين والعدل ؛ ثم يظهر فى زمانه « بتياره » ، فيوقع الآفة فى أمره وملكه عشرين سنة ؛ ثم يظهر بعد ذلك « أشيزريكا » على أهل العالم ، ويحيى العدل ، ويميت الجور ، ويرد السنن المغيرة إلى أوضاعها الأول ، وتنقاد له الملوك ، وتتيسر له الأمور ، وينصر الدين الحق ، ويحصل فى زمانه : الأمن ، والدعة ، وسكون الفتن ، وزوال المحن .

مَقَالَةُ زَرْدَشْت فى المبادِىء (١)

وقد نقل « الجيهانى » فى مقالة من المقالات « لزردشت » فى المبادىء : أن دين « زردشت » : هو الدعوة إلى دين « مارسيان » ، وأن معبوده : « أورمزد » ، والملائكة المتوسطون فى رسالاته إليه : بهمن ، وأرديبهشت ، وشهريور ، وإسفندارمز ، وخرداد ، ومرداد . وقد رآهم « زردشت » ، واستفاد منهم العلوم .

وجرت مساءلات بينه وبين « أورمزد » من غير توسط :

أولها : قال « زردشت » : ما الشىء الذى كان ، ويكون وهو الآن موجود ؟.
قال « أورمزد » : أنا ، والدين ، والكلام ؛ أما الدين فعمل أورمزد وكلامه وإيمانه ؛ وأما الكلام فكلامه . والدين أفضل من الكلام ؛ إذ العمل أفضل من القول . وأول من أبدع من الملائكة : « بهمن » ، وعلمه الدين ، وخصه بموضع النور مكانا ، وأقنعه بذاته ذاتا ؛ فالمبادىء على هذا الرأى ثلاثة .

---

(١) هذه « المقالة » كلها ساقطة من المطبوعات والترجمات ومن جميع المخطوطات التى كتبت من منتصف القرن العاشر الهجرى إلى الآن فقط . راجع صفحات (٥٩٧ — ٦٠٠) من طبعتنا الأولى .

السؤال الثـــانى : قال : لِمَ لم تخلق الأشياء كلها فى زمان غير متناه ؟ إذ قد جعلت الزمان نصفين : نصفه متناه ، و نصفه غير متناه ؛ فلو خلقتها فى زمان غير متناه : كان لا يستحيل شيء منها . قال أورمزد : فإذاً كان لا يمكن أن تفنى — ثَمّ — آفات الأثيم إبليس .

السؤال الثالث : قال : مما ذا خلقت هذا العالم ؟ . قال أورمزد : خلقت جميع هذا العالم من نفسى : أما أنفس الأبرار فمن شعر رأسى ، وأما السماء فمن أم رأسى ، والظفر والمعاضد فمن جبهتى ، والشمس فمن عينى ، والقمر فمن أنفى، والكواكب فمن لسانى ، و « سروس » وسائر الملائكة فمن أذنى ، والأرض فمن عصب رجلى . وأريت هذا الدين أولا « كيومرث » ؛ فشعر به ، وحفظه من غير تعلم ولا مدارسة . قال « زردشت » : فلماذا أريت هذا الدين كيومرث بالوهم ، وألقيته إلى بالقول ؟ . قال : « أورمزد» : لأنك تحتاج أن تتعلم هذا الدين وتعلمه غيرك ، «وكيومرث» لم يجد من يقبله ؛ فأمسك عن التكلم ، وهذا خير لك ؛ لأنى أقول وأنت تسمع ، وأنت تقول والناس يسمعون ويقبلون . فقال « زردشت » « لأورمزد » : هل أريت هذا الدين أحداً قبلى غير « كيومرث » ؟ قال : بلى! أريت هذا الدين « جم » خمسين نجما مخمساً ، من أجل إنكاره «الضحاك». قال : إذاً كنت عالماً أنه لا يقبله ، فلماذا أريته ؟ قال : لو لم أره لما صار إليك ، وقد أريته أيضاً : أفريدون ، وكيكاوس ، وكيقباد ، وكشتاسب . قال « زردشت »: خلقك العالم ، وترويجك الدين لأى شيء ؟ قال : لأن فناء العفريت الأثيم لا يمكن إلا بخلق العالم ، وترويج الدين ؛ ولو لم يتروج أمر الدين لما أمكن أن تتروج أمور العالم.

فلما أخذ « زردشت » الدين من « أورمزد » الوهاب ، واستحكمه ، وعمل به ؛ وزمزم فى بيت أبيه عليه ... غاظ ذلك « كون » الأثيم وأقلقه ؛ إذ كان شريراً ، ممتلئاً موتاً ، وظلمة ، وبلاء ، ومحنة ، فدعا بشياطينه ، وأسماؤهم : برى ديوانياخ ديويهمان زوش ، ونومر بفنارديو ، وأمرهم جميعاً بالمسير إلى « زردشت » وقتله ، فعلم « زردشت » بذلك ، فقسرأ ، وزمزم ، وأراق الماء

على يدى «مارسيان» ؛ فانهزموا عنه مقهورين . وجرت محاربات أخرى ؛ فهزمهم « زردشت » بإحدى وعشرين آية ، من كتابه : « أوستا » ، وتوارت الشياطين عن الناس .

ولما بلغ « زردشت » مبلغ الكمال بأربعين سنة ؛ وتمت له المخاطبات فى سبع عودات إلى « أورمزد » أكمل [فيها] معرفة شرائع دين الله وفرائضه وسننه ... أمره الله بالمسير إلى « كشتاسب » الملك ، وإظهار ذكر الله ، واسمه ؛ فنفذ لأمر الله ، ودعا ملكين كانا بذلك الصقع يقال لهما : « فوربماراى » و « بيويدست » ؛ فدعاهما إلى دين الله ، والكفر بالشيطان ، وفعل الخير ، واجتناب الشر ؛ فلم يقبلا قوله ، وأخذتهما العزة بالإثم ؛ فجاءتهما ريح ؛ فحملتهما من الأرض ، ووقفت بهما فى الهواء ، واجتمع الناس ينظرون إليهما ؛ فغشيهما الطير من كل ناحية ، وأتوا على لحومهما ، وسقطت عظامهما على الأرض .

ولما بلغ « كشتاسب » لقى منه كل ما أنبأه به « أورمزد » ؛ من الحبس والبلاء ؛ حتى حدث أمر الفرس الذى دخلت قوائمه فى باطن بدنه ؛ حتى لم ير أثرها فى جسده ، واستبهم حاله على الناس ، وتحيروا ؛ وأخرجه كشتاسب من الحبس ، وسأله الحال ، فقال : تلك آية من آيات صدقى ؛ الذى أخبرنى به إلهى وخالقى ، وشارطهم على الإيمان به ؛ إن هو دعا وأخرج قوائم الفرس ، وشرطوا ، ودعا باسم الله ؛ فخرجت قوائم الفرس كما كانت ؛ فآمن به « كشتاسب » ؛ وأمر بجمع علماء أهل زمانه من : « بابل » ، و « إيران شهر » ؛ وأمرهم بمحاورة « زردشت » ؛ فناظروه ؛ فاعترفوا له بالفضيلة .

قال : ومما جاء به زردشت المصطفى من دين مارسيان : أن إلهه « أورمزد » لم يزل ، ولم يزل معه شىء سماه : « أسنى أسنه » وهو شىء مضىء حوله ، وهو فوق ؛ وأن إبليس لم يزل معه شىء سماه : « أستا أستاه » وهو مظلم حوله . وهو أسفل .

وأول ماخلق الله من الملائكة : « بهمن » ، ثم « أرديبهشت » ، ثم «شهريور» ،

ثم « إسفندارمز » ، ثم « خرداد » ، ثم « مرداد » . وخلق بعضهم من بعض ؛ كما يؤخذ السراج من السراج من غير أن ينقص من الأول شيء ، وقال لهم : من ربكم وخالقكم ؟ فقالوا : أنت ربنا وخالقنا . وعلم « أورمزد » أن إبليس سيتحرك من ظلمته ؛ فأعلم بذلك الملائكة ، وبدأ بإعداد ما يورطه ، ويدفع شره وأذاه عن عالمه ، ويبطل إرادته ؛ فخلق السماء فى خمسة وأربعين يوماً ، وسمى : « كاهينازى شورم » ؛ ومعناه : ظهور ضمائر أهل الدنيا . . . إلى سائر « الكاهينازات » المذكورات عندهم ؛ وخلق الأرض فى خمسة وأربعين يوما .

وأول من ابتعثه « أورمزد » إلى الأرض : « كيومرث » ، وقد كان يستنشق النسيم ثلاثة آلاف سنة ، ثم أخرجه فى قامة ثلاثة رجال . ولما أن جاء وقت تحريك إبليس فى ظلمته ، ارتفع ، ورأى النور ، وطمع فى الاستيلاء على « أسنى أورمزد » ، وتصييره مظلماً ، ودخل السماء يكيد ـ ثم ـ « لـكيومرث » ثلاثين سنة ، وصارت نطفته ثلاثة أقسام ؛ قسم : أمر الله الأرض أن تحفظه ، وقسم : أمر « سروس » الملك أن يحفظه ، وثلث : اختطفته الشياطين . وأمر « أورمزد » بسد الثقوب التى صعد منها إبليس ؛ فبقى داخل السماء منقطعاً عن أصله وقوته ، فانتصب لمنابذة « أورمزد » ، ورام الصعود إلى الجنان ؛ فدفعه عن ذلك قدر ثلاثة آلاف سنة ، ثم أعلمه أنه يسعى فى الباطل والخسار ، ويروم مالا يقدر عليه . واتفق الأمر بينهما على أن يبقى إبليس وجنوده فى قرار الضوء تسعة آلاف سنة — ويروى سبعة آلاف سنة — ثم يبطل ، ويحتمل خلقه الأذى فى هذه السنين ، ويصبرون عليه وعلى ما ينالهم : من الفقر ، والبلاء ، والموت ، وسائر الآفات ؛ ليعوضهم منها الحياة الدائمة فى الجنان .

واشترط إبليس لنفسه وشياطينه ثمانية عشر شرطاً :

الأول منها : أن تصير معيشة خلقه من خلق الله . والثانى : أن يكون من خلقه على خلق الله ، والثالث : أن يسلط خلقه على خلق الله ، والرابع : أن يخلط جوهر خلقه بجوهر خلق الله ، والخامس : أن يصير له السبيل إلى أن يأخذ الطين الذى

فى خلق الله ، والسادس : أن يصير له من النور الذى فى خلق الله ما يريد ، والسابع : أن يصير له من الرياح التى فى خلق الله حاجته ، والثامن : أن يصير له من الرطوبة التى فى خلق الله ، والتاسع : أن يصير له من النار التى فى خلق الله ، والعاشر : أن يصير له من المودة والمصاهرة التى فى خلق الله ؛ ليخلط الأشرار بالأخيار ، والحادى عشر : أن يصير له من العقل والبصر الذى فى خلق الله ؛ ليعرف خلقه مسالك المنافع والمضار ، والثانى عشر : أن يصير له من العدل الذى فى خلق الله ؛ ليجعل للأشرار فيه نصيبا ، والثالث عشر : أن تخفى على الناس معرفة عمل الصالحين والأشرار إلى يوم القيامة والحساب ، والرابع عشر : أن يصير له السبيل إلى أن يبلغ بأهل بيت الشرارة والخبث غاية الغنى والدرجات ؛ ويصيرهم عند الناس صالحين ، والخامس عشر : أن يصير له السبيل إلى أن يجعل كذب الأشرار مقبولا على الأخيار ، والسادس عشر : أن يصير له السبيل إلى أن يعمر من أهل الدنيا — من أراد من خلقه — ألف سنة ، أو ثلاثة آلاف سنة ؛ ويصيرهم أغنياء أقوياء قادرين على ما يريدون ؛ وأن يلهم الناس حتى يكونوا بإعطاء الأشرار أسخى منهم بإعطاء الأخيار وأطيب نفساً ، والسابع عشر : أن يصير له السبيل إلى إفناء أهل بيت الصالحين ؛ حتى لا يعرف منهم أحد بعد ثلاثمائة وخمسين سنة ،والثامن عشر : أن يملك أمر من : يحي الأموات ؛ ويبقى الأخيار ؛ وينفى الأشرار إلى يوم القيامة .

فتمت « البيعة » ، وأقاما عليها ، ودفعا سيفهما إلى عدلين ؛ على أن يقتلا من رجع عن شرطه . وأمر الله تعالى : الشمس ، والقمر ، والكواكب ... أن تجرى ؛ لمعرفة : الأيام ، والشهور ، والأعوام . . . التى جعلها عدة الإنظار والإمهال .

ومما نص عليه « زردشت » : أن للعالم قوة إلهية ؛ هى المدبرة لجميع مافى العالم ، المنتهية مبادئها إلى كمالاتها . وهذه القوة تسمى : « مشاسبند » ؛ وهى : على لسان « الصابئة » : « المدبر الأقرب » ، وعلى لسان الفلاسفة : « العقل الفعال » ؛ ومنه : الفيض الإلهى ، والعناية الربانية ، وعلى لسان المانوية : الأرواح الطيبة ،

وعلى لسان العرب : الملائكة ، وعلى لسان الشرع والكتاب الإلهى : الروح : « تنزل الملائكة والروح فيها » .

وأثبت غيره: منشاه ومنشايه ؛ ويعنى بهما : « آدم» و«حواء» فى العالم الجسمانى، و«العقل» و«النفس» فى العالم الروحانى .

الباب الثانى : الثنوية

١ — هؤلاء: هم أصحاب الاثنين الأزليين . يزعمون أن «النور» و« الظلمة »أزليان قديمان ؛ بخلاف المجوس ؛ فإنهم قالوا : بحدوث الظلام ، وذكروا سبب حدوثه .

وهؤلاء قالوا : بتساويهما فى القدم ، واختلافهما : فى الجوهر ؛ والطبع ؛ والفعل ؛ والحيز ؛ والمكان والأجناس ؛ والأبدان والأرواح .

١ — المَانَوِيَّة

أصحاب « مانى بن فاتك » الحكيم ، الذى ظهر فى زمان « سابور بن أردشير » ، وقتله « بهرام بن هرمز بن سابور » وذلك بعد عيسى بن مريم عليه السلام. أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية ، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ، ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام . حكى « محمد بن هارون » المعروف « بأبى عيسى الوراق» وكان فى الأصل مجوسياً عارفا بمذاهب القوم : أن الحكيم « مانى » زعم : أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين : أحدهما نور ، والآخر ظلمة ؛ وأنهما : أزليان لم يزالا ؛ ولن يزالا ، وأنكر وجود شىء إلا من أصل قديم ، وزعم أنهما لم يزالا : قويين ، حساسين، دراكين ، سميعين، بصيرين وهما مع ذلك : فى النفس ، والصورة ، والفعل ، والتدبير . . . متضادان . وفى الحيز : متحاذيان ؛ تحاذى الشخص والظل .

وإنما تتبين جواهرهما ، وأفعالهما : فى هذا الجدول :

الظلمة	النور	
جوهرها: قبيح ، ناقص ، لئيم ، كدر، خبيث ، منتن الريح قبيح المنظر .	جوهره : حسن ، فاضل ، كريم ، صاف ، نقى ، طيب الريح ، حسن المنظر .	الجوهر
نفسها : شريرة ، لئيمة ، سفيهة ، ضارة ، جاهلة .	نفسه : خيرة ، كريمة ، حكيمة ، نافعة ، عالمة .	النفس
فعلها : الشر ، والفساد ، والضر ، والغم ، والتشويش ، والتبيير ، والاختلاف .	فعله : الخير ، والصلاح ، والنفع ، والسرور ، والترتيب ، والنظام ، والاتفاق .	الفعل
جهتها : جهة تحت ؛ وأكثرهم على أنها منحطة من ناحية الجنوب ، وزعم بعضهم أنها بجنب النور .	جهته : جهة فوق ؛ وأكثرهم على أنه مرتفع من ناحية الشمال ، وزعم بعضهم أنه بجنب الظلمة .	الحيِّز
أجناسها خمسة : أربعة منها أبدان ، والخامس روحها . فالأبدان هى : الحريق ، والظلمة، والسموم ، والضباب ؛ وروحها الدخان وتدعى الهامة ، وهى تتحرك فى هذه الأبدان .	أجناسه خمسة : أربعة منها أبدان ، والخامس روحه فالأبدان هى: النار، والنور ، والريح ، والماء ؛ وروحها النسيم ، وهى تتحرك فى هذه الأبدان .	الأجناس
ميتة ، شريرة ، نجسة ، دنسة. وقال بعضهم : « كون الظلمة » لم تزل على مثال هذا العالم : لها أرض وجو .	حية، خيرة ، طاهرة، زكية . وقال بعضهم : « كون النور » لم يزل على مثال هذا العالم : له أرض وجو .	الصفات

الظلمة	النور
فأرض الظلمة : لم تزل كثيفة ، على غير صورة هذه الأرض ، بل هى أكثف وأصلب ؛ وروائحها كريهة أنتن الروائح ، وألوانها ألوان السواد .	فأرض النور : لم تزل لطيفة ، على غير صورة هذه الأرض ؛ بل هى على صورة جرم الشمس ؛ وشعاعها كشعاع الشمس ؛ ورائحتها أطيب رائحة ، وألوانها ألوان قوس قزح .

☆☆☆

الظلمة	النور
وقال بعضهم : لا شىء إلا الجسم .	وقال بعضهم : لا شىء إلا الجسم .
والأجسام على ثلاثة أنواع : أرض الظلمة ؛ وجسم آخر أظلم منه وهو الجو . وجسم آخر أظلم منه وهو « السموم » .	والأجسام على ثلاثة أنواع : أرض النور وهى خمسة . وهناك جسم آخر ألطف منه وهو : الجو ، وهو نفس النور . وجسم آخر وهو ألطف منه ، وهو « النسيم » وهو « روح النور » .

☆☆☆

الظلمة	النور
قال : ولم تزل تولد الظلمة شياطين وأراكنة وعفاريت ، لا على سبيل المناكحة ؛ بل كما تتولد الحشرات من العفونات القذرة .	قال : ولم يزل يولد [النور] ملائكة ، وآلهة ، وأولياء ، لا على سبيل المناكحة ؛ بل كما تتولد الحكمة من الحكيم ، والمنطق الطيب من الناطق .
قال : و « ملك » ذلك العالم : هو « روحه » .	[قال] : « وملك » ذلك العالم : هو « روحه » .
ويجمع عالمه : الشر ، والذميمة ، والظلمة .	ويجمع عالمه : الخير ، والحمد ، والنور .

ثم اختلفت المانوية فى : « المزاج » وسببه ، و « الخلاص » وسببه : قال بعضهم : إن النور والظلام امتزجا بالخبط والاتفاق ؛ لا بالقصد ، والاختيار. وقال أكثرهم : إن سبب المزاج أن أبدان الظلمة تشاغلت عن روحها بعض التشاغل ، فنظرت الروح ، فرأت النور ، فبعثت الأبدان على ممازجة النور ، فأجابتها لإسراعها إلى الشر ؛ فلما رأى ذلك ملك النور ، وجه إليها ملكا من ملائكته فى خمسة أجناس من أجناسها الخمسة ؛ فاختلطت الخمسة النورية بالخمسة الظلامية : فخالط الدخان النسيم ؛ وإنما الحياة والروح فى هذا العالم من النسيم ؛ والهلاك والآفات من الدخان ، وخالط الحريق النار ، والنور الظلمة ، والسموم الريح ، والضباب الماء . فما فى العالم من : منفعة ؛ وخير ؛ وبركة ؛ فمن أجناس النور . وما فيه من : مضرة ؛ وشر ؛ وفساد ؛ فمن أجناس الظلمة . فلما رأى ملك النور هذا الامتزاج أمر ملكا من ملائكته ؛ فخلق هذا العالم على هذه الهيئة ؛ لتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة . وإنما سارت الشمس والقمر وسائر النجوم والكواكب ؛ لاستصفاء أجزاء النور من أجزاء الظلمة : فالشمس تستصفى النور الذى امتزج بشياطين الحر ، والقمر يستصفى النور الذى امتزج بشياطين البرد ، والنسيم الذى فى الأرض لا يزال يرتفع ؛ لأن من شأنها الارتفاع إلى عالمها ؛ وكذلك جميع أجزاء النور أبداً فى الصعود والارتفاع ، وأجزاء الظلمة أبداً فى النزول والتسفل . . . حتى تتخلص الأجزاء من الأجزاء ، ويبطل الامتزاج ، وتنحل التراكيب ، ويصل كل إلى كله وعالمه ؛ وذلك هو القيامة والمعاد .

قال : ومما يعين فى التخليص ، والتمييز ، ورفع أجزاء النور : التسبيح ، والتقديس ، والكلام الطيب ، وأعمال البر ؛ فترتفع بذلك الأجزاء النورية فى عمود الصبح إلى فلك القمر ؛ ولا يزال القمر يقبل ذلك من أول الشهر إلى نصفه ، فيمتلىء ، فيصير بدراً ، ثم يؤدى إلى الشمس إلى آخر الشهر ، وتدفع الشمس إلى نور فوقها . . . فيسرى ذلك فى العالم . . . إلى أن يصل إلى النور الأعلى الخالص . ولا يزال يفعل ذلك ، حتى لا يبقى من أجزاء النور شىء فى هذا

العالم إلا قدر يسير منعقد ، لا تقدر الشمس والقمر على استصفائه ؛ فعند ذلك يرتفع الملك الذى يحمل الأرض ، ويدع الملك الذى يجذب السماوات ؛ فيسقط الأعلى على الأسفل ، ثم توقد نار حتى يضطرم الأعلى والأسفل ، ولا تزال تضطرم حتى يتحلل ما فيها من النور ؛ وتكون مدة الاضطرام : ألفاً وأربعمائة وثمانيا وستين سنة .

وذكر الحكيم مانى - فى « باب الألف » من « الجبلة » ، وفى أول « الشابرقان » - : أن ملك عالم النور فى كل أرضه لا يخلو منه شىء ، وأنه ظاهر باطن ، وأنه لا نهاية له ؛ إلا من حيث تناهى أرضه إلى أرض عدوه . وقال أيضا : إن ملك عالم النور فى سرة أرضه . وذكر : أن « المزاج القديم » هو امتزاج : الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ؛ و « المزاج المحدث » هو : الخير ، والشر .

وقد فرض « مانى » على أصحابه : العشر فى الأموال كلها ، والصلوات الأربع فى اليوم والليلة ، والدعاء إلى الحق ، وترك : الكذب ؛ والقتل ؛ والسرقة ؛ والزنا ؛ والبخل ؛ والسحر ؛ وعبادة الأوثان ؛ وأن يأتى على ذى روح ما يكره أن يؤتى إليه بمثله . واعتقاده فى الشرائع والأنبياء : أن أول من بعث الله تعالى بالعلم ، والحكمة . آدم أبو البشر ، ثم [بعث] « شيثا » بعده ، ثم « نوحاً » بعده ، ثم « إبراهيم » بعده عليهم الصلاة والسلام . . . ثم بعث « بالبددة » إلى أرض الهند ، و « زردشت » إلى أرض فارس ، والمسيح كلمة الله وروحه إلى أرض الروم والمغرب ؛ و « بولس » بعد المسيح إليهم ، ثم يأتى « خاتم النبيين » إلى « أرض العرب » .

* * *

وزعم « أبو سعيد المانوى» ؛ رئيس من رؤسائهم : أن الذى مضى من المزاج إلى الوقت الذى هو فيه - وهو سنة إحدى وسبعين ومائتين من الهجرة - : أحد عشر ألفاً وسبعمائة سنة ؛ وأن الذى بقى إلى «وقت الخلاص» : ثلاثمائة سنة .

وعلى مذهبه « مدة المزاج » . اثنا عشر ألف سنة ؛ فيكون قد بقى من المدة خمسون سنة فى زماننا هذا : وهو إحدى وعشرون وخمسمائة هجرية .

فنحن فى آخر « المزاج » وبدء الخلاص » ؛ فإلى الخلاص الكلى ، وانحلال التراكيب خمسون سنة ! .

٢ — المَزْدَكِيَّة

أصحاب : مَزْدَك } و « مزدك » هو الذى ظهر فى أيام « قباذ » والد « أنوشروان » ؛ ودعا قباذ إلى مذهبه ، فأجابه .

واطلع « أنوشروان » على : خزيه ، وافترائه ؛ فطلبه ؛ فوجده ؛ فقتله .

حكى « الوراق » : أن قول المزدكية كقول كثير من المانوية : فى « الكونين » ، و « الأصلين » ؛ إلا أن مزدك كان يقول : « إن النور يفعل بالقصد والاختيار ، والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق . والنور : عالم ؛ حساس ، والظلام : جاهل ؛ أعمى . وإن المزاج كان على الاتفاق والخبط ؛ لا بالقصد والاختيار ، وكذلك الخلاص إنما يقع بالاتفاق دون الاختيار .

وكان مزدك ينهى الناس عن : المخالفة ، والمباغضة ، والقتال ؛ ؛ ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب : النساء ، والأموال ؛ أحل النساء ، وأباح الأموال ، وجعل الناس شركة فيهما ؛ كاشتراكهم فى : الماء ، والنار ، والكلأ . وحكى عنه : أنه أمر بقتل الأنفس ؛ ليخلصها من الشر ومزاج الظلمة .

ومذهبه فى الأصول والأركان أنها ثلاثة : الماء ، والأرض ، والنار . ولما اختلطت حدث عنها : مدبر الخير ، ومدبر الشر ؛ فما كان من صفوها فهو مدبر الخير ، وما كان من كدرها فهو مدبر الشر .

وروى عنه : أن « معبوده » قاعد على كرسيه فى العالم الأعلى ، على هيئة قعود « خسرو » فى العالم الأسفل ، وبين يديه أربع قوى : قوة التميز ، والفهم ،

والحفظ ، والسرور ؛ كما بين يدى خسرو أربعة أشخاص : موبذ موبذان ، والهربد الأكبر ، والأصبهبد ، والرامشكر . وتلك الأربع يدبرون أمر العالم بسبعة من ورائهم : سالار ، وبيشكار ، وبالون ، وبراون ، وكازران ، ودستور ، وكوذك . وهذه السبعة تدور فى اثنى عشر روحانيين : خوانندہ ، ودهنده ، وستاننده ، وبرنده خورننده ، ودونده ، وخيزنده ، وكشنده ، وزننده ، وكننده ، وآبنده ، وشونده ، وباينده .

وكل إنسان اجتمعت له هذه القوى الأربع ، والسبع ، والاثنا عشر : صار ربانياً فى العالم السفلى ، وارتفع عنه التكليف . قال : وإن « خسرو » العالم الأعلى إنما يدبر بالحروف التى مجموعها « الاسم الأعظم » ، ومن تصور من تلك الحروف شيئاً انفتح له السر الأكبر ، ومن حرم ذلك بقى فى عمى الجهل والنسيان والبلادة والغم : فى مقابلة القوى الأربع الروحانية .

☼ ☼ ☼

وهم فرق : الكوذية ، وأبو مسلمية ، والماهانية ، والأسبيدخامكية . و « الكوذية » بنواحى : الأهواز ؛ وفارس ؛ وشهرزور . والآخر بنواحى : سغد سمرقند ، والشاش ، وإيلاق .

٣ — الدّيصَانِيَّـة

أصحاب « ديصان » . أثبتوا أصلين : نوراً ، وظلاما ؛ فالنور : يفعل الخير قصداً واختياراً ، والظلام : يفعل الشر طبعاً واضطراراً ؛

فما كان من : خير ، ونفع ، وطيب ، وحسن ؛ فمن النور ، وما كان من : شر ، وضرر ، ونتن ، وقبح ؛ فمن الظلام . وزعموا أن النور : حى ، عالم ، قادر ، حساس ، دراك ، ومنه تكون الحركة والحياة . والظلام : ميت ، جاهل ، عاجز ، جماد ، موات ، لا فعل له ولا تمييز ؛ وزعموا أن الشر يقع منه طباعا وخرقا

وزعموا أن النور جنس واحد ؛ وكذلك الظلام جنس واحد ، وأن إدراك النور إدراك متفق ؛ فإن سمعه وبصره وسائر حواسه : شيء واحد ؛ فسمعه هو بصره ، وبصره هو حواسه ؛ وإنما قيل : سميع ، بصير ؛ لاختلاف التركيب ، لا لأنهما فى نفسهما شيئان مختلفان . وزعموا : أن اللون هو الطعم ، وهو الرائحة ، وهو المحسة ، وإنما وجده لوناً ؛ لأن الظلمة خالطته ضرباً من المخالطة ، ووجده طعما ؛ لأنها خالطته بخلاف ذلك الضرب ، وكذلك القول فى لون الظلمة ، وطعمها ، ورائحتها ، ومحستها . وزعموا : أن النور بياض كله ، وأن الظلام سواد كله ، وزعموا : أن النور لم يزل يلقى الظلمة بأسفل صفحة منه ، وأن الظلمة لم تزل تلقاه بأعلى صفحة منها .

واختلفوا فى « المزاج » و « الخلاص »: فزعم بعضهم أن النور داخل الظلمة ، والظلمة تلقاه بخشونة وغلظ ؛ فتأذى بها ، وأحب أن يرققها ويلينها ، ثم يتخلص منها ؛ وليس ذلك لاختلاف جنسهما ، ولكن كما أن المنشار جنسه حديد ، وصفحته لينة ، وأسنانه خشنة ؛ فاللين فى النور ، والخشونة فى الظلمة ، وهما جنس واحد ؛ فتلطف النور بلينه حتى يدخل تلك الفرج ، فما أمكنه إلا بتلك الخشونة ، فلا يتصور الوصول إلى كمال وجود إلا بلين وخشونة . وقال بعضهم : بل الظلام لما احتال حتى تشبث بالنور من أسفل صفحته ، فاجتهد النور حتى يتخلص منه ، ويدفعه عن نفسه ، فاعتمد عليه ، فلجج فيه ؛ وذلك بمنزلة الإنسان الذى يريد الخروج من وحل وقع فيه ، فيعتمد على رجله ليخرج ، فيزداد لجوجا فيه . . . ؛ فاحتاج النور إلى زمان ليعالج التخلص منه والتفرد بعالمه .

وقال بعضهم : إن النور إنما دخل [أجزاء] الظلام اختياراً ؛ ليصلحها ؛ ويستخرج منها أجزاء صالحة لعالمه ؛ فلما دخل تشبثت به زماناً ، فصار يفعل الجور والقبيح اضطراراً لا اختياراً ؛ ولو انفرد فى عالمه ما كان يحصل منه إلا الخير المحض ، والحسن البحت . وفرق بين الفعل الاضطرارى ، وبين الفعل الاختيارى .

٤ — المَرْقَيُونِيَّة

أصحاب : مرقيون . أثبتوا أصلين قديمين متضادين : أحدهما النور ، والثانى الظلمة ، وأثبتوا أصلا ثالثاً هو : « المعدل الجامع » ، وهو سبب المزاج ؛ فإن المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع . وقالوا : إن « الجامع » دون النور فى المرتبة وفوق الظلمة ، وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم .

ومنهم من يقول : الامتزاج إنما حصل بين الظلمة و « المعدّل » ، إذ هو أقرب منها ، فامتزجت به ؛ لتطيب به ، وتلتذ بملاذه ؛ فبعث النور إلى العالم الممتزج « روحاً مسيحية » ، وهو « روح الله » « وابنه » : تحنناً على « المعدل الجامع » السليم الواقع فى شبكة الظلام الرجيم ، حتى يخلصه من حبائل الشياطين ؛ فمن اتبعه ؛ فلم يلامس النساء ، ولم يقرب الزهومات : أفلت ، ونجا ؛ ومن خالفه : خسر ، وهلك .

قالوا : وإنما أثبتنا المعدل ؛ لأن النور الذى هو الله تعالى : لا يجوز عليه مخالطة الشياطين ؛ وأيضا فإن الضدين يتنافران طبعاً ، ويتمانعان ذاتاً ونفساً ؛ فكيف يجوز اجتماعهما وامتزاجهما ؟ ؛ فلا بد من « معدل » يكون بمنزلة : دون النور ، وفوق الظلام ، فيقع الامتزاج منه . وهذا على خلاف ما قالته المانوية ؛ وإن كان « ديصان » أقدم ، وإنما أخذ مانى منه مذهبه ، وخالفه فى المعدل . وهو أيضا خلاف ما قال زردشت ؛ فإنه يثبت التضاد بين النور والظلمة ، ويثبت المعدل كالحاكم على الخصمين ، الجامع بين المتضادين : لا يجوز أن يكون طبعه وجوهره من أحد الضدين : وهو الله عز وجل الذى لا ضد له ولا ند .

وحكى « محمد بن شبيب » عن الديصانية أنهم زعموا : أن المعدل هو الإنسان الحساس الدراك ، إذ هو ليس بنور محض ، ولا ظلام محض . وحكى عنهم : أنهم يرون المناكحة وكل ما فيه منفعة لبدنه وروحه حراماً ، ويحترزون عن ذبح الحيوان ؛ لما فيه من الألم .

وحكى عن قوم من « الثنوية » : أن النور والظلمة لم يزالا حيين ؛ إلا أن النور حساس عالم ، والظلام جاهل أعمى ؛ والنور يتحرك حركة مستوية مستقيمة ، والظلام يتحرك حركة عجرفية خرقاء معوجة . فبينا [هما] كذلك إذ هجم بعض هامات الظلام على حاشية من حواشى النور ، فابتلع النور منه قطعة على الجهل ، لا على القصد والعلم ؛ وذلك كالطفل الذى لا يفصل بين الجمرة والتمرة ؛ وكان ذلك « سبب المزاج » . ثم إن النور الأعظم دبر فى الخلاص ؛ فبنى هذا العالم ليستخلص ما امتزج به من النور ، ولم يمكنه استخلاصه إلا بهذا التدبير .

٥ — الكَيْنَوِيَّة ، والصِّيامِيَّة ، والتَّناسُخِيَّة منهم :

حكى جماعة من المتكلمين أن « الكينوية » زعموا أن الأصول ثلاثة : النار ، والأرض ، والماء . وإنما حدثت الموجودات من هذه الأصول دون الأصلين اللذين أثبتهما الثنوية . قالوا : والنار بطبعها : خيرة ، نورانية ، والماء ضدها فى الطبع ؛ فما كان من خير فى هذا العالم فمن النار ، وما كان من شر فمن الماء ، والأرض متوسطة . وهؤلاء يتعصبون للنار شديداً ، من حيث إنها : علوية ، نورانية ، لطيفة : لا وجود إلا بها ، ولا بقاء إلا بإمدادها . والماء يخالفها فى الطبع ، فيخالفها فى الفعل ، والأرض متوسطة بينهما ، فتركيب العالم من هذه الأصول .

و « الصيامية » منهم : أمسكوا عن طيبات الرزق ، وتجردوا لعبادة الله ، وتوجهوا فى عباداتهم إلى « النيران » تعظيماً لها ، وأمسكوا أيضاً عن النكاح والذبائح .

و « التناسخية » منهم : قالوا بتناسخ الأرواح فى الأجساد ، والانتقال من شخص إلى شخص ، وما يلقى [الإنسان] من : الراحة ، والتعب ، والدعة ،

والنصب : فمرتب على ما أسلفه من قبل وهو فى بدن آخر ؛ جزاء على ذلك . والإنسان أبداً فى أحد أمرين : إما فى فعل ، وإما فى جزاء . وما هو فيه : فإما مكافأة على عمل قدمه ، وإما عمل ينتظر المكافأة عليه . والجنة والنار فى هذه الأبدان ، وأعلى عليين : درجة النبوة ، وأسفل السافلين : دركة الحية ؛ فلا وجود أعلى من درجة الرسالة ، ولا وجود أسفل من دركة الحية . ومنهم من يقول : الدرجة الأعلى درجة الملائكة ، والأسفل دركة الشياطين .

ويخالفون بهذا المذهب « سائر الثنوية » ؛ فإنهم يعنون بأيام الخلاص : رجوع أجزاء النور إلى عالمه الشريف الحميد ، وبقاء أجزاء الظلام فى عالمه الخسيس الذميم .

* * *

وأما بيوت النيران للمجوس : فأول بيت بناه « أفريدون » : بيت نار بطوس ، وآخر بمدينة بخارى ؛ هو « بردسون » . واتخذ بهمن بيتاً بسجستان ؛ يدعى : « كركو » . ولهم بيت نار آخر فى نواحى بخارى ؛ يدعى : « قباذان » ؛ وبيت نار يسمى « كويسه » ، بين فارس وأصبهان ، بناه « كيخسرو » . وآخر بقومس ؛ يسمى : « جرير » . وبيت نار يسمى « كنكدز » ؛ بناه « سياوش » فى مشرق الصين . وآخر « بأرجان » من فارس اتخذه « أرجان » جد « كشتاسب » — وهذه البيوت كانت قبل زردشت .

ثم جدد زردشت : بيت نار بنيسابور ، وآخر بنسا . وأمر « كشتاسب » أن يطلب ناراً كان يعظمها « جم » ، فوجدها بمدينة خوارزم ، فنقلها إلى « دارا بجرد » وتسمى : « آذرخره » والمجوس يعظمونها أكثر من غيرها . و « كيخسرو » لما خرج إلى غزو « أفراسياب » ؛ عظمها ، وسجد لها ؛ ويقال : إن « أنوشروان » هو الذى نقلها إلى « كاريان » ؛ فتركوا بعضها ، وحملوا بعضها إلى « نسا » .

وفى بلاد الروم على أبواب قسطنطينية : بيت نار ، اتخذه « سابور ابن أردشير » ، فلم يزل كذلك إلى أيام المهدى ، وبيت نار « بإستينيا » ، على قرب مدينة السلام « لبوران » بنت كسرى .

وكذلك بالهند والصين : بيوت نيران .

وأما اليونانيون : فكان لهم ثلاثة أبيات ليست فيها نار ، وقد ذكرناها :

والمجوس إنما يعظمون النار لمعان فيها ، منها : أنها جوهر شريف علوى ، ومنها : أنها ما أحرقت الخليل إبراهيم عليه السلام ، ومنها : ظنهم أن التعظيم لها ينجيهم فى « المعاد » من عذاب النار .

وبالجملة ، هى : قبلة لهم ، ووسيلة ، وإشارة . والله أعلم .

☆ ☆ ☆

هذا آخر تفصيل « أرباب الديانات والملل » .

وبعد هذا شرح « أهل الأهواء والنحل » .

والحمد لله وحده

فهرس

صفحة

الباب الأول [من صفحة ٤٩ — ٧٨]

المعتزلة

الباب الثانى [من صفحة ٧٩ — ٨٣]

الجبرية

الباب السابع [من صفحة ١٧٩ ـ ١٨٨]

أهل الفـــروع

الجزء الثانى [من صفحة ١٨٩ — ٢٠٨]

صفحة

أهل الكتاب

الباب الأول [من صفحة ٩٢ — ٢٠٠]

اليهود خاصة

الباب الثانى [من صفحة ٢٠١ — ٢٠٨]

النصارى

الجزء الثالث [من صفحة ٢٠٩ — ٢٣٥] صفحة

من له شبهة كتاب

الباب الأول [من صفحة ٢١٣ — ١٢٤]

المجوس

الباب الثانى [من صفحة ٢٢٤ — ٢٣٥]

الثنوية

* * *

سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية
يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

كتاب الملل والنحل

للإمام الشهرستانى

الطبعة الثانية

القسم الثانى

تخريج

محمد بن فتح الله بدران
أستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر الشريف

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد
القاهرة

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القسم الثانى

أهل الأهـــواء والنحل

من الصابئة ؛ والفلاسفة ؛ وآراء العرب فى الجاهلية ؛ وآراء الهند

وهؤلاء : يقابلون « أرباب الديانات » تقابل التضاد ؛ كما ذكرنا .

واعتمادهم على : الفطرة السليمة ؛ والعقل الكامل ؛ والذهن الصافى .

1 فمن : معطل بطال ؛ لا يرد عليه فكره براد ، ولا يهديه عقله ونظره إلى اعتقاد ، ولا يرشده فكره وذهنه إلى معاد ؛ قد ألف المحسوس وركن إليه ، وظن أنه لا عالم سوى ما هو فيه : من مطعم شهى ، ومنظر بهى ، ولا عالم وراء هذا المحسوس... وهؤلاء : هم «الطبيعيون الدهريون» لا يثبتون معقولا .

ومن : محصل نوع تحصيل ، قد ترقى عن المحسوس ، وأثبت المعقول ؛ لكنه لا يقول بحدود ، وأحكام ، وشريعة ، وإسلام ؛ ويظن أنه إذا حصل المعقول ، وأثبت للعالم مبدأ ومعاداً : وصل إلى الكمال المطلوب من جنسه ؛ فتكون سعادته على قدر إحاطته وعلمه ، وشقاوته بقدر سفاهته وجهله . وعقله هو المستبد بتحصيل هذه السعادة ، ووضعه هو المستعد لقبول تلك الشقاوة . . . وهؤلاء : هم « الفلاسفة الإلهيون » ؛ قالوا : الشرائع وأصحابها : أمور مصلحية عامية ، والحدود والأحكام والحلال والحرام : أمور وضعية ، وأصحاب الشرائع : رجال لهم حكم عملية ، وربما يؤيدون من عند « واهب الصور » بإثبات أحكام ، ووضع حلال وحرام : مصلحة للعباد ، وعمارة للبلاد ، وما يخبرون عنه من الأمور الكائنة فى حال من أحوال « عالم الروحانيين » من : الملائكة والعرش والكرسى

واللوح والقلم . . . فإنما هى أمور معقولة لهم ؛ قد عبروا عنها بصور خيالية جسمانية ، وكذلك ما يخبرون به من أحوال « المعاد » من الجنة والنار ؛ مثل : قصور ، وأنهار ، وطيور ، وثمار ـ فى الجنة ـ ؛ فترغيبات للعوام بما يميل إليه طباعهم ، وسلاسل وأغلال ، وخزى ونكال ـ فى النار ـ ؛ فترهيبات للعوام بما ينزجر عنه طباعهم ؛ وإلا ففى « العالم العلوى » لا يتصور أشكال جسمانية ، وصور جرمانية .

وهذا أحسن ما يعتقدونه فى الأنبياء عليهم السلام ؛ لست أعنى بهم : الذين أخذوا علومهم من مشكاة النبوة ؛ وإنما أعنى بهؤلاء : الذين كانوا فى الزمن الأول : « دهرية » ، و « حشيشية » ، و « طبيعية » ، و « إلهية » ؛ قد اغتروا بحكمهم ، واستقلوا بأهوائهم وبدعهم .

ثم يتلوهم ، ويقرب منهم : قوم يقولون بحدود وأحكام عقلية ، وربما أخذوا أصولها وقوانينها من مؤيد بالوحى ؛ إلا أنهم اقتصروا على الأول منهم ، وما نفذوا إلى الآخر . . . وهؤلاء : هم « الصابئة الأولى » ؛ الذين قالوا « بعاذيمون » و « هرمس » ؛ وهما : « شيث » و « إدريس » عليهما السلام ، ولم يقولوا بغيرهما من الأنبياء عليهم السلام ،

* * *

ب

والتقسيم الضابط أن نقول :

من الناس من لا يقول بمحسوس ولا معقول ؛ وهم : السوفسطائية .

ومنهم من يقول بالمحسوس ، ولا يقول بالمعقول ؛ وهم : الطبيعية .

ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ، ولا يقول بحدود وأحكام ؛ وهم : الفلاسفة الدهرية .

ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام ، ولا يقول بالشريعة والإسلام ؛ وهم : الصابئة .

ومنهم من يقول بهذه كلها وبشريعة ما وإسلام ، ولا يقول بشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ؛ وهم : المجوس ، واليهود ، والنصارى .

ومنهم من يقول بهذه كلها ؛ وهم : المسلمون .

ونحن قد فرغنا عمن يقول بالشرائع والأديان ؛ فنتكلم الآن فيمن لايقول بها ويستبد برأيه وهواه ؛ فى مقابلتهم .

الجزء الأول : الصابئة

١ قد ذكرنا — فيما تقدم — أن « الصبوة » فى مقابلة « الحنيفية » . وفى اللغة : صبأ الرجل : إذا مال وزاغ ؛ فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق ، وزيغهم عن نهج الأنبياء . . . قيل لهم : « الصابئة » .

وقد يقال : صبأ الرجل إذا عشق وهوى .

وهم يقولون : الصبوة : هى الانحلال عن قيد الرجال .

وإنما مدار مذهبهم على التعصب للروحانيين ، كما أن مدار مذهب الحنفاء هو التعصب للبشر الجسمانيين .

و « الصابئة » تدعى : أن مذهبها هو الاكتساب ، و « الحنفاء » تدعى : أن مذهبها هو الفطرة .

فدعوة « الصابئة » إلى الاكتساب ، ودعوة « الحنفاء » إلى الفطرة .

الباب الأول : أصحاب الروحانيات

١ — وفى العبارة لغتان :

روحانى بالضم ؛ من الروح ، وروحانى بالفتح ؛ من الروح .

والروح والروح متقاربان ؛ فكأن الروح : جوهر ، والروح : حالته الخاصة به .

١ — مَذْهَبُ أَصْحَابِ الرُّوحَانِيَّات

ومذهب هؤلاء : أن للعالم صانعاً ، فاطراً ، حكيماً ، مقدساً عن سمات الحدثان . والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله ؛ وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات المقربين لديه ؛ وهم : الروحانيون ، المطهرون ، المقدسون : جوهراً ، وفعلا ، وحالة .

أما الجَوْهَر { فهم المقدسون عن المواد الجسمانيّة ، المبرؤون عن القوى الجسدانية ، المنزهون عن الحركات المكانية } والتغيرات الزمانية ؛ قد جبلوا على الطهارة ، وفطروا على التقديس والتسبيح : « لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون » . وإنما أرشدنا إليهم معلمنا الأول « عاذيمون » و « هرمس » . فنحن نتقرب إليهم ، ونتوكل عليهم ، وهم أربابنا وآلهتنا ، ووسائلنا وشفعاؤنا عند الله ، وهو رب الأرباب ، وإله الآلهة : رب كل شىء ، ومليكه .

فالواجب علينا : أن نطهر نفوسنا عن دنس الشهوات الطبيعية ، ونهذب أخلاقنا عن علائق القوى الشهوانية والغضبية ؛ حتى تحصل مناسبة ما : بيننا وبين « الروحانيات » ؛ فحينئذ نسأل حاجاتنا منهم ، ونعرض أحوالنا عليهم ، ونصبو فى جميع أمورنا إليهم ؛ فيشفعون لنا إلى خالقنا وخالقهم ، ورازقنا

ورازقهم . وهذا التطهير والتهذيب ليس يحصل إلا باكتسابنا ورياضتنا وفطامنا أنفسنا عن دنيات الشهوات ؛ باستمداد من جهة « الروحانيات » . و « الاستمداد » هو التضرع والابتهال بالدعوات ، وإقامة الصلوات ، وبذل الزكوات ، والصيام عن المطعومات والمشروبات ، وتقريب القرابين والذبائح ، وتبخير البخورات ، وتعزيم العزائم ؛ فيحصل لنفوسنا استعداد واستمداد من غير واسطة ، بل يكون حكمنا وحكم من يدعى « الوحى » على وتيرة واحدة .

قالوا : و « الأنبياء » أمثالنا فى النوع ، وأشكالنا فى الصورة : يشاركوننا فى المادة ، يأكلون مما نأكل ، ويشربون مما نشرب ، ويساهموننا فى الصورة : أناس بشر مثلنا ؛ فمن أين لنا طاعتهم ؟ وبأية مزية لهم لزمت متابعتهم ؟ : « ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذاً لخاسرون » . مقالتهم .

وأما الفِعْل { فقالوا : « الروحانيات » : هم الأسباب المتوسطون فى الاختراع ، والإيجاد ، وتصريف الأمور من حال إلى حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كمال : يستمدون القوة من « الحضرة القدسية » ، ويفيضون الفيض على الموجودات السفلية .

فمنها مدبرات الكواكب السبعة السيارة فى أفلاكها ، وهى هياكلها ؛ فلكل روحانى « هيكل » ، ولكل « هيكل » « فلك » ؛ ونسبة الروحانى إلى ذلك الهيكل الذى اختص به ؛ نسبة الروح إلى الجسد ، فهو ربه ومدبره ومديره . وكانوا يسمون الهياكل : أرباباً ، وربما يسمونها : آباء ، والعناصر : أمهات . ففعل الروحانيات : تحريكها على قدر مخصوص ؛ ليحصل من حركاتها انفعالات فى الطبائع والعناصر ؛ فيحصل من ذلك تركيبات وامتزاجات فى المركبات ؛ فيتبعها قوى جسمانية ، وتركب عليها نفوس روحانية ؛ مثل أنواع النبات ، وأنواع الحيوان . ثم قد تكون التأثيرات كلية صادرة عن « روحانى كلى » ، وقد تكون

جزئية صادرة عن « روحانى جزئى » ؛ فمع جنس المطر ملك ، ومع كل قطرة ملك .

ومنها مدبرات « الآثار العلوية » الظاهرة فى الجو :

مما يصعد من الأرض فينزل ؛ مثل : الأمطار ، والثلوج ، والبرد ، والرياح .

ومما ينزل من السماء ؛ مثل : الصواعق ، والشهب .

ومما يحدث فى الجو ؛ من الرعد ، والبرق ، والسحاب ، والضباب ، وقوس قزح ، وذوات الأذناب ، والهالة ، والمجرة .

ومما يحدث فى الأرض ؛ مثل: الزلازل ، والمياه ، والأبخرة ... إلى غير ذلك.

ومنها « متوسطات القوى » السارية فى جميع الموجودات ، و« مدبرات الهداية » الشائعة فى جميع الكائنات ؛ حتى لا نرى موجوداً ما خالياً عن قوة وهداية إذا كان قابلا لها .

قالوا : وأما الحالة : { فأحوال الروحانيات ؛ من الروح ، والريحان ، والنعمة ، واللذة ، والراحة ، والبهجة ، والسرور فى جوار « رب الأرباب » . . . كيف يخفى ؟ .

ثم طعامهم وشرابهم : التسبيح ، والتقديس ، والتهليل ، والتمجيد ، والتحميد . . . وأنسهم بذكر الله تعالى وطاعته ؛ فمن قائم ، ومن راكع ، ومن ساجد ، ومن قاعد لا يريد تبديل حالته ؛ لما هو فيه من البهجة واللذة ، ومن خاشع بصره لا يرفع ، ومن ناظر لا يغمض ، ومن ساكن لا يتحرك ، ومن متحرك لا يسكن ، ومن « كروبى » فى عالم القبض ، ومن روحانى فى عالم البسط . . .

« لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون » .

٢ — مُنَاظَرَات بَيْنَ الصَّابِئَة والْحُنَفَاء

وقد جرت مناظرات ومحاورات بين « الصابئة » و « الحنفاء » فى المفاضلة بين « الروحانى المحض » وبين « البشرية النبوية » .

ونحن أردنا أن نوردها على شكل سؤال وجواب . وفيها فوائد لا تحصى :

قالت الصَّابِئَة { « الروحانيات » أبدعت إبداعاً ، لا من شىء : لا مادة ؛ ولا هيولى ، وهى كلها جوهر واحد ؛ على سنخ واحد [1]، وجواهرها أنوار محضة لا ظلام فيها ، وهى من شدة ضيائها : لا يدركها الحس ؛ ولا ينالها البصر ، ومن غاية لطافتها : يحار فيها العقل ، ولا يجول فيها الخيال .

ونوع الإنسان : مركب من « العناصر الأربعة » ؛ مؤلف من « مادة » و « صورة » ، و « العناصر » متضادة ومزدوجة بطباعها : اثنان منها مزدوجان ، واثنان منها متضادان . ومن التضاد يصدر الاختلاف والهرج ، ومن الازدواج يحصل الفساد والمرج . فما هو مبدع لا من شىء ؛ لا يكون كمخترع من شىء .

و « المـــادة » و « الهيولى » سنخ الشر ، ومنبع الفساد ؛ فالمركب منها ومن الصورة : كيف يكون كمحض الصورة ؟ ، والظلام : كيف يساوى النور ؟ والمحتاج إلى الازدواج ؛ والمضطر فى هوة الاختلاف : كيف يرقى إلى درجة المستغنى عنهما ؟ !

أجابت الْحُنَفَاء { بأن قالت : بم عرفتم — معاشر الصابئة — وجود هذه « الروحانيات » ؛ والحس ما دلكم عليه ؛ والدليل ما أرشدكم إليه ؟ . قالوا : عرفنا وجودها ، وتعرفنا أحوالها من « عاذيمون » ، و « هرمس » : « شيث » ، و « إدريس » عليهما السلام .

(١) والسنخ — بكسر فسكون — : الأصل .

قالت الحنفاء : لقد ناقضتم وضع مذهبكم ؛ فإن غرضكم فى ترجيح الروحانى على الجسمانى نفى « المتوسط البشرى » ؛ فصار نفيكم إثباتاً ، وعاد إنكاركم إقراراً .

ثم من الذى يسلم أن « المبدع لا من شىء » أشرف من المخترع من شىء ! ؟ بل وجانب « الروحانى » أمر واحد ، وجانب « الجسمانى » أمران : أحدهما نفسه وروحه ، والثانى حسه وجسده ؛ فهو من حيث « الروح » مبدع بأمر الله تعالى ومن حيث « الجسد » مخترع بخلقه ؛ ففيه أثران : « أمرى » و « خلقى » : قولى . وفعلى ... فساوى الروحانى بجهة ، وفضله بجهة ؛ خصوصاً إذا كانت جهته الخلقية ما نقصت الجهة الأخرى ؛ بل كملت وطهرت .

وإنما الخطأ عرض لكم من وجهين :

أحدهما : أنكم فاضلتم بين « الروحانى المجرد » و « الجسمانى المجرد » ، فحكمتم بأن الفضل للروحانى ، وصدقتم . لكن المفاضلة بين « الروحانى المجرد » . و « الجسمانى والروحانى المجتمع » ؛ ولا يحكم عاقل بأن الفضل للروحانى المجرد ؛ فإنه بطرف ساواه ، وبطرف سبقه ، والفرض فيما إذا لم يدنس « بالمادة » ولوازمها ، ولم تؤثر فيه أحكام التضاد والازدواج ؛ بل كان مستخدماً لها بحيث لا تنازعه فى شىء يريده ويرضاه ، بل صارت معينات له على الغرض الذى لأجله : حصل التركيب ، وعطلت الوحدة والبساطة ؛ وذلك تخليص النفوس التى تدنست بالمادة ولوازمها ، وصارت العلائق عوائق .

وليت شعرى ! ماذا يشين اللباس الحسن [١] الشخص الجميل ؟ ، وكيف يزرى اللفظ الرائق بالمعنى المستقيم ؟ ونعم ما قيل :

(١) المفاضلة هنا بين « الروحانى المجرد » والجسمانى والروحانى المجتمع ؛ فالروحانى هو الشخص الجميل ، والجسمانى هو اللباس ، والفرض — كما قال الشهرستانى نفسه فى هذه الصفحة نفسها : إن الجسمانى هذا الذى هو اللباس لم يدنس بالمادة ولوازمها ، ولم تؤثر فيه احكام التضاد والازدواج ، بل كان مستخدما لها ، وصارت هى معينات له ، فوجب أن يكون لباساً حسناً =

إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه فكل رداء يرتديه جميل
وإن هو لم يحمل على النفس ضيمها فليس إلى حسن الثناء سبيل

هذا كمن خاير بين اللفظ المجرد والمعنى المجرد : اختار المعنى ؛ قيل له : لا ، بل خاير بين « المعنى المجرد » و « العبارة والمعنى » ؛ حتى لا يشكل ؛ إذ المعنى اللطيف فى العبارة الرشيقة ، أشرف من المعنى المجرد .

والوجه الثانى : أنكم ما تصورتم من « النبوة » إلا كمالا وتماماً فحسب ، ولم يقع بصركم على أنها كمال هو مكمل غيره ؛ ففاضلتم بين كمالين مطلقاً ، وما حكمتم إلا بالتساوى وترجيح جانب « الروحانى » ! ونحن نقول : ما قولكم فى كمالين : أحدهما كامل ، والثانى كامل ومكمل عالما : أيهما أفضل ؟

قالت الصابئة

نوع الإنسان ليس يخلو من قوتى الشهوة والغضب ، وهما ينزعان إلى البهيمية والسبعية ، وينازعان النفس الإنسانية إلى طباعها ؛ فيثور من « الشهوية » : الحرص والأمل ، ومن « الغضبية » : الكبر والحسد ... إلى غيرهما من الأخلاق الذميمة . فكيف يماثل من هذه صفته نوع الملائكة المطهرين عنهما وعن لوازمهما ولواحقهما : صافية أوضاعهم عن النوازع الحيوانية كلها ، خالية طباعهم عن القواطع البشرية بأسرها ؛ لم يحملهم الغضب على حب الجاه ، ولا حملتهم الشهوة على حب المال ؛ بل طباعهم مجبولة على المحبة والموافقة ، وجواهرهم مفطورة على الألفة والاتحاد ؟ !

= لاخشناً ؛ كما ذهبت جميع المطبوعات وبعض المخطوطات. ثم إن قول «الشهرستانى» اللاحق : وكيف يزرى اللفظ الرائق بالمعنى المستقيم ، وقوله بعد ذلك : إذ المعنى اللطيف فى العبارة الرشيقة أشرف من المعنى المجرد — يحتمان أيضاً أن يكون اللباس حسناً لا خشناً ، وعلى هذا ، فلا بد من « اللباس الحسن » : موافقة للمعنى ، ومساوقة للسابق ، ومطابقة للاحق . وما كان من حق « ألفردجيوم » ومن قبله « كيورتن » أن يقولا « الخشن » ويفهما « الخشن » ثم بعد ذلك يطعنان على أسلوب الشهرستانى فى طبعات « لندن » و « ليبزج » .

أجابت الحنفاء { بأن هذه المغالطة مثل الأولى حذو النعل بالنعل ؛ فإن فى طرف البشرية نفسين : نفس حيوانية لها قوتان : قوة الغضب ؛ وقوة الشهوة ، ونفس إنسانية لها قوتان : قوة علمية ، وقوة عملية . وبتينك القوتين لها أن تجمع وتمنع ، وبهاتين القوتين لها أن تقسم الأمور وتفصل الأحوال ، ثم تعرض الأقسام والأحوال على العقل . فيختار العقل ـ الذى هو كالبصر النافذ ـ له : من العقائد : الحق دون الباطل ، ومن الأقوال : الصدق دون الكذب ، ومن الأفعال : الخير دون الشر ؛ ويختار بقوته العملية من لوازم « القوة الغضبية » : الشدة ، والشجاعة ، والحمية ، دون الذلة ، والجبن ، والنذالة ؛ ويختار بها ـ أيضاً ـ من لوازم « القوة الشهوية » : التآلف ، والتودد ، والبذاذة ؛ دون الشره ، والمهانة ، والخساسة... فيكون من أشد الناس حمية على خصمه وعدوه ، ومن أرحم الناس تذللا وتواضعاً لوليه وصديقه . وإذا بلغ هذا الكمال ، فقد استخدم القوتين واستعملهما فى جانب الخير ، ثم يترقى منه إلى إرشاد الخلائق فى تزكية النفوس عن العلائق ، وإطلاقها عن قيد الشهوة والغضب ، وإبلاغها إلى حد الكمال .

ومن المعلوم أن كل نفس شريفة عالية زكية هذه حالها ؛ لا تكون كنفس لا تنازعها قوة أخرى على خلاف طباعها ، وحكم « العنين » العاجز فى امتناعه عن تنفيذ الشهوة ؛ لا يكون كحكم المتصون الزاهد المتورع فى إمساكه عن قضاء الوطر مع القدرة عليه ؛ فإن الأول : مضطر عاجز ، والثانى : مختار ، قادر ، حسن الاختيار ، جميل التصرف . وليس الكمال والشرف فى فقدان القوتين ؛ وإنما الكمال كله فى استخدام القوتين .

فنفس « النبى » عليه السلام كنفوس « الروحانيين » : فطرة ، ووضعاً ؛ وبذلك الوجه وقعت الشركة . وفضلها وتقدمها : باستخدام القوتين اللتين دونها ؛ فلم تستخدمه ، واستعمالها : فى جانب الخير والنظام ؛ فلم تستعمله ، وهو الكمال .

قالت الصابئة « الروحانيات » صور مجردة عن المواد . وإن قدر لها أشخاص تتعلق بها : تصرفاً ، وتدبيراً ؛ لا ممازجة ، ولا مخالطة ؛ فأشخاصها نورانية أو هياكل - كما ذكرنا - والفرض أنها إذا كانت صوراً مجردة كانت موجودات بالفعل لا بالقوة : كاملة لا ناقصة ؛ و « المتوسط » يجب أن يكون كاملا حتى يكمل غيره . وأما « الموجودات البشرية » فصور فى مواد ، وإن قدر لها نفوس ؛ فنفوسها : إما مزاجية ، وإما خارجة عن المزاج . والفرض أنها إذا كانت صوراً فى مواد ، كانت موجودات بالقوة لا بالفعل ، ناقصة لا كاملة ، والمخرج من القوة إلى الفعل يجب أن يكون أمراً بالفعل ، ويجب أن يكون غير ذات ما يحتاج إلى الخروج ؛ فإن ما بالقوة لا يخرج بذاته من القوة إلى الفعل ؛ بل بغيره . و «الروحانيات» هى المحتاج إليها حتى تخرج « الجسمانيات » إلى الفعل ، والمحتاج إليه كيف يساوى المحتاج ؟ !

أجابت الحنفاء هذا الحكم الذى ذكرتموه - وهو كون « الروحانيات » موجودات بالفعل - غير مسلم على الإطلاق ؛ لأن من « الروحانيات » ما يكون وجوده بالقوة ، أو ما هو فيه : وجود بالقوة ، ويحتاج إلى ما وجوده بالفعل ؛ حتى يخرجه من القوة إلى الفعل ؛ فإن النفس لها استعداد القبول من العقل عندكم ، والعقل له إعداد لكل شىء ، وفيض على كل شىء ، وأحدهما بالقوة والآخر بالفعل ؛ وهذا لضرورة الترتب فى الموجودات العلوية ، فإن من لم يثبت الترتب فيها لم تتمش له قاعدة عقلية أصلا ؛ وإذا ثبت الترتب فقد ثبت الكمال فى جانب ، والنقصان فى جانب ؛ فليس كل « روحانى » كاملا من كل وجه ، ولا كل « جسمانى » ناقصاً من كل وجه . فمن « الجسمانيات » أيضاً ما وجوده كامل بالفعل ، وسائر النفوس أيضاً محتاجة إليه ، وذلك - أيضاً - لضرورة الترتب فى الموجودات السفلية . وإن من لم يثبت الترتب لم تستمر له

قاعدة عقلية أصلا ؛ وإذا ثبت الترتب ، فقد ثبت الكمال فى جانب ، والنقصان فى جانب ، فليس كل جسمانى ناقصاً من كل وجه .

قالت : وإذا سلمتم لنا أن هذا العالم الجسمانى فى مقابلة ذلك العالم الروحانى ، وإنما يختلفان من حيث إن ما فى هذا العالم من الأعيان فهو آثار ذلك العالم ، وما فى ذلك العالم من الصور فهو « مثل » هذا العالم ، والعالمان متقابلان كالشخص والظل ؛ وإذا أثبتم فى ذلك العالم موجوداً ما بالفعل كاملا تاما ؛ حتى تصدر عنه سائر الموجودات : وجوداً ، ووصولا إلى الكمال . . . فيجب أن تثبتوا فى هذا العالم ـ أيضاً ـ موجوداً ما بالفعل كاملا تاماً ؛ حتى تصدر عنه سائر الموجودات : تعلماً ، ووصولا إلى الكمال .

قالوا : وإنما طريقنا إلى التعصب للرجال ونيابة « الرسل » فى الصورة البشرية ؛ طريقكم فى إثبات « الأرباب » عندكم وهى « الروحانيات السماوية » ، وذلك احتياج كل مربوب إلى « رب » يدبره ، ثم احتياج « الأرباب » إلى « رب الأرباب » .

ومن العجب أن عند « الصابئة » أكثر « الروحانيات » قابلة منفعلة ، وإنما الفاعل الكامل واحد ؛ وعن هذا صار بعضهم إلى ان « الملائكة » إناث ، وقد أخبر التنزيل عنهم بذلك : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمان إناثاً » .

وإذا كان الفاعل الكامل المطلق واحداً ؛ فما سواه : قابل ، محتاج إلى مخرج يخرج ما فيه « بالقوة » إلى « الفعل » . . . فكذلك نقول فى الموجودات السفلية : النفوس البشرية كلها قابلة للوصول إلى الكمال بالعلم والعمل ، فتحتاج إلى مخرج [يخرج] ما فيها « بالقوة » إلى « الفعل » ، والمخرج هو « النبى » و « الرسول » . وما هو مخرج الشىء من القوة إلى الفعل لا يجوز أن يكون أمراً بالقوة ، محتاجاً ؛ فإن ما لم يتحقق بالفعل وجوداً : لا يخرج غيره من القوة إلى الفعل ؛ فالبيض لا يخرج البيض من القوة إلى صورة الطير ، بل الطير يخرج البيض .

وهذا الجواب يماثل الجواب الأول ـ من وجه ـ وفيه فائدة أخرى من وجه آخر ؛ وهي : أن عند الحنفاء : المعقول لا يكون معقولا حتى يثبت له « مثال » فى المحسوس ؛ وإلا : كان متخيلا موهوما ، والمحسوس لا يكون محسوسا حتى يثبت له « مثال » فى المعقول ؛ وإلا : كان سراباً معدوما . وإذا ثبتت هذه القاعدة ؛ فمن أثبت عالماً روحانيا ، وأثبت فيه مدبراً كاملا من جنسه : وجوده بالفعل ، وفعله إخراج الموجودات من القوة إلى الفعل بفيض الصور عليها على قدر الاستحقاق ، فيلزمه ـ ضرورة ـ أن يثبت عالما جسمانيا ، ويثبت فيه مدبراً كاملا من جنسه : وجوده بالفعل ، وفعـــله إخراج الموجودات من القوة إلى الفعل بفيض « الصور » عليها على قدر الاستحقاق . ويسمى المدبر فى ذلك العالم « الروح الأول » على مذهب « الصابئة » ، والمدبر فى هذا العالم « الرسول » على مذهب « الحنفاء » . ثم يكون بين « الرسول » و « الروح » مناسبة ، وملاقاة عقلية ؛ فيكون « الروح الأول » مصدراً ، و « الرسول » مظهراً . ويكون بين « الرسول » وسائر البشر مناسبة وملاقاة حسية ؛ فيكون « الرسول » مؤدياً ، و « البشر » قابلا .

☆ ☆ ☆

قالت الصابئة { الجسمانيات مركبة من « مادة » و « صورة » ، و « المادة » لها طبيعة عدمية . وإذا بحثنا عن أسباب : الشر ، والفساد ، والسفه ، والجهل : لم نجد لها سبباً سوى « المادة » و « العدم » ؛ وهما منبعا الشر.

و « الروحانيات » غير مركبة من « المادة » و « الصورة » ، بل هى « صور مجردة » ، والصورة لها طبيعة وجودية . وإذا بحثنا عن أسباب : الخير، والصلاح ، والحكمة ، والعلم : لم نجد لها سبباً سوى « الصورة » ؛ وهى منبع الخير . فنقول : ما فيه أصل الخير ـ أو ما هو أصل الخير ـ كيف يماثل ما فيه أصل الشر ؟ !

أجابت الحنفاء { بأن ما ذكرتم فى « المادة » ـ أنها سبب الشر ـ فغير مسلم ؛ فإن من المواد ما هو سبب « الصور » كلها عند قوم ، وذلك هو « الهيولى الأولى » و « العنصر الأول » ؛ حتى صار كثير من قدماء الفلاسفة إلى أن وجودها قبل وجود العقل . ثم إن سلم ؛ فالمركب من « المادة » و « الصورة » كالمركب من « الوجوب » و « الجواز » عندكم ؛ فإن « الجواز » له طبيعة عدمية ، وما من وجود سوى وجود البارى تعالى إلا وجوده جائز بذاته واجب بغيره ، فيجب أن يلازمه أصل الشر .

قالوا : وإن سلم لكم ـ أيضا ـ تلك المقدمة ؛ فعندنا صور النفوس البشرية ـ وخصوصاً صور النفوس النبوية ـ كانت موجودة قبل وجود المواد ، وهى « المبادىء الأولى » حتى صار كثير من الحكماء إلى إثبات أناس سرمديين ، وهى « الصور المجردة » التى كانت موجودة قبل العقل كالظلال حول العرش : « يسبحون بحمد ربهم » ، وكانت هى أصل الخير ومبدأ الوجود ؛ ولكن لما ألبست الصور البشرية لباس المادة : تشبثت بالطبيعة ، وصارت المادة شبكة لها ؛ فساح عليها « الواهب الأول » فبعث إليها واحداً من عالمه ، وألبسه لباس المادة ، ليخلص الصور عن الشبكة . لا ليكون هو المتشبث بها ، المنغمس فيها ، المتوسخ بأوضارها ، المتدنس بآثارها . وإلى هذا المعنى أشار حكماء الهند رمزاً بالحمامة المطوقة ، والحمامات الواقعة فى الشبكة .

ثم قالوا : معاشر الصابئة ! أبداً تشنعون علينا بالمادة ولوازمها . وما لم نفصل القول فيها : لم ننج من تشنيعكم .

فنقول : النفوس البشرية وخصوصاً « النبوية » من حيث إنها نفوس ، فهى مفارقة للمادة ، مشاركة لتلك النفوس الروحانية : إما مشاركة فى « النوع » ؛ بحيث يكون التميز « بالأعراض » والأمور العرضية ، وإما مشاركة فى « الجنس » ؛ بحيث يكون الفصل بالأمور الذاتية ، ثم زادت على تلك النفوس باقترانها بالجسد

أو بالمادة. والجسد لم ينتقص منها؛ بل كملت هى لوازم الجسد، وكملت بها؛ حيث استفادت من الأمور الجسدانية ما تجسدت بها فى ذلك العالم: من العلوم الجزئية، والأعمال الخلقية. «والروحانيات» فقدت هذه الأبدان لفقدان هذا الاقتران؛ فكان الاقتران: خيراً لا شر فيه، وصلاحاً لا فساد معه، ونظاماً لا (١ فسخ ١) له . . . فكيف يلزمنا ما ذكرتموه؟.

قالت الصابئة { الروحانيات: نورانية، علوية، لطيفة؛ والجسمانيات: ظلمانية، سفلية، كثيفة؛ فكيف يتساويان والاعتبار فى الشرف والفضيلة بذوات الأشياء، وصفاتها، ومراكزها، ومحالها؟. فعالم الروحانيات: العلو لغاية النور واللطافة، وعالم الجسمانيات: السفل لغاية الكثافة والظلمة. والعالمان متقابلان، والكمال للعلوى لا للسفلى. والصفتان متقابلتان، والفضيلة للنور لا للظلمة.

أجابت الحنفاء { قالوا: لسنا نوافقكم أولا: على أن «الروحانيات» كلها نورانية، ولا نساعدكم ثانياً: أن الشرف للعلو، ولا نساهلكم أصلا: أن الاعتبار فى الشرف بذوات الأشياء.

وعلينا بيان هذه المقدمات الثلاث؛ فإن فيها فوائد كثيرة:

أما الأولى: فقالوا: حكمتم على الروحانيات حكم التساوى، وما اعتبرتم فيها التضاد والترتب، وإذا كانت الموجودات كلها — روحانيها وجسمانيها —

(١) واتباعاً لمنهجنا الذى نسير عليه فى تخريج هذا الكتاب، حاولنا أن نختار لفظة من بين: ينتج، ومسح، ومسخ، وتبج، وتيج، وتيح، وثبج، وفسخ . . . وما إلى ذلك . . . مما اضطربت فيه الأصول. وبعد تقليب أمهات كتب اللغة والفروق والاصطلاحات، لم يثبت أمامنا على البحث إلا كلمتى: «ثبج»، و «فسخ» لنختار واحدة منهما. وإنما آثرنا «لا فسخ له»؛ لأن الفسخ معناه: الضعف، والجهل، والطرح، وإفساد الرأى، والنقض، والتفريق، والضعيف العقل والبدن . . . ومن لا يظفر بحاجته، ولا يصلح لأمره . . . وكفرح: فسد.

على قضية التضاد والترتب ، فلم أغفلتم الحكمين ههنا ؟ ! وذلك أن من قال : الروحانى هو ما ليس بجسمانى ؛ فقد أدخل جواهر الشياطين والأبالسة والأراكنة فى جملة الروحانيات ، وكذلك من أثبت الجن أثبتها روحانية لا جسمانية ؛ ثم من الجن من هو مسلم ، ومنها من هو ظالم . ومن قال الروحانى هو المخلوق روحا ، فمن الأرواح ماهو خيرّ ، ومنها ما هو شرير ، والأرواح الخبيثة أضداد الأرواح الطيبة ؛ فلابد إذن من إثبات تضاد بين الجنسين ، وتنافر بين الطرفين . فلم نسلم دعواكم : أنها كلها نورانية .

بلى ! وعندنا ـ معاشر الحنفاء ـ الروح : هو الحاصل بأمر البارى تعالى الباقى على مقتضى أمره : فمن كان لأمره تعالى أطوع ، وبرسالات رسله أصدق : كانت الروحانية فيه أكثر ، والروح عليه أغلب ؛ ومن كان لأمره تعالى أنكر ، وبشرائعه أكذب : كانت الشيطنة عليه أغلب .

هذه قاعدتنا فى الروحانيات ، فلا روحانى أبلغ ، فى الروحانية ، من ذوات الأنبياء والرسل عليهم السلام .

وأما قولكم : إن الشرف للعلو : إن عنيتم به علو الجهة فلا شرف فيه ؛ فكم من عال جهة : سافل رتبة ، وعلما ، وذاتا ، وطبيعة ؛ وكم من سافل جهة : عال على الأشياء كلها رتبة ، وفضيلة ، وذاتاً ، وطبيعة .

وأما قولكم : إن الاعتبار فى الشرف بذوات الأشياء ، وصفاتها ، ومحالها ، ومراكزها ؛ فليس بحق ، وهو مذهب « اللعين الأول » ؛ حيث نظر إلى ذاته ، وذات آدم عليه السلام ، ففضل ذاته ؛ إذ هى مخلوقة من النـــار ، وهى علوية نورانية ، على ذات آدم وهو مخلوق من الطين ، وهو سفلى ظلمانى .

بل عندنا الاعتبار فى الشرف : بالأمر ، وقبوله : فمن كان أقبل لأمره ، وأطوع لحكمه ، وأرضى بقدره : فهو أشرف ؛ ومن كان على خلاف ذلك : فهو أبعد ، وأخس ، وأخبث . فأمر البارى تعالى هو الذى يعطى « الروح » :

« قل : الروح من أمر ربى » ؛ و « بالروح » يحيا الإنسان الحياة الحقيقية ، وبالحياة يستعد للعقل الغريزى ، وبالعقل يكتسب الفضائل ويجتنب الرذائل . ومن لم يقبل أمر البارى تعالى : فلا روح له ، ولا حياة له ، ولا عقل له ، ولا فضيلة له ، ولا شرف عنده .

قالت الصابئة { « الروحانيات » فضلت الجسمانيات بقوتى : العلم ، والعمل .

أما « العلم » فلا ينكر إحاطتهم بمغيبات الأمور عنا ، واطلاعهم على مستقبل الأحوال الجارية علينا ؛ ولأن علومهم كلية ، وعلوم الجسمانيات جزئية ؛ وعلومهم فعلية ، وعلوم الجسمانيات انفعالية ؛ وعلومهم فطرية ، وعلوم الجسمانيات كسبية . . . فمن هذه الوجوه : تحقق لها الشرف على الجسمانيات .

وأما « العمل » فلا ينكر أيضاً عكوفهم على العبادة ، ودوامهم على الطاعة : « يسبحون الليل والنهار لا يفترون » لا يلحقهم كلال ولا سآمة ، ولا يرهقهم ملال ولا ندامة . فتحقق لها الشرف أيضا بهذا الطرف ، وكان أمر الجسمانيات بالخلاف من ذلك .

أجابت الحنفاء { عن هذا بجوابين : أحدهما : التسوية بين الطرفين ، وإثبات زيادة فى جانب « الأنبياء » عليهم السلام . والثانى ؛ بيان ثبوت الشرف فى غير العلم والعمل .

أما الأول : فإنهم قالوا : علوم الأنبياء عليهم السلام كلية وجزئية ، وفعلية وانفعالية ، وفطرية وكسبية ؛ فمن حيث تلاحظ عقولهم عالم الغيب ـ منصرفة عن عالم الشهادة ـ تحصل لهم العلوم الكلية : فطرة ودفعة واحدة ، ثم إذا لاحظوا عالم الشهادة حصلت لهم « العلوم الجزئية » : اكتساباً بالحواس على ترتيب وتدريج ؛ فكما أن للإنسان علوما نظرية هى المعقولات ، وعلوما حاصلة بالحواس عن المحسوسات ؛ فعالم المعقولات بالنسبة إلى « الأنبياء » كعالم المحسوسات بالنسبة إلى سائر الناس ؛ فنظرياتنا فطرية لهم ، ونظرياتهم لا نصل إليها قط ؛ بل ومحسوساتنا مكتسبة لهم ، ولنا بكواسب

الجوارح : جوارح الحواس . فأمزجة الأنبياء عليهم السلام أمزجة نفسانية ، ونفوسهم نفوس عقلية ، وعقولهم عقول أمرية فطرية . ولو وقع حجاب فى بعض الأوقات فذاك لموافقتنا ومشاركتنا ؛ كى تزكى هذه العقول ، وتصفى هذه الأذهان والنفوس ؛ وإلا فدرجاتهم وراء ما يقدر .

وأما الثانى ؛ فإنهم قالوا : من العجب أنهم لا يعجبون بهذه العلوم ؛ بل ويؤثرون التسليم على البصيرة ، والعجز على القدرة ، والتبرؤ من الحول والقوة على الاستقلال ، والفطرة على الاكتساب ... و « ما أدرى ما يفعل به ولا بكم » على : « إنما أوتيته على علم عندى » .

ويعلمون أن الملائكة والروحانيات بأسرها ـ وإن علت إلى غاية قوة نظرها وإدراكها ـ ما أحاطت بما أحاط به علم البارى تعالى ؛ بل لكل منهم : مطرح نظر ، ومسرح فكر ، ومجال عقل ، ومنتهى أمل ، ومطار وهم وخيال . . . وأنهم إلى الحد الذى انتهى نظرهم إليه مستبصرون ، ومن ذلك الحد إلى ماوراءه ـ مما لا يتناهى ـ مسلمون مصدقون ، وإنما كمالهم فى التسليم لما لا يعلمون ، والتصديق لما يجهلون ؛ و « نحن نسبح بحمدك ونقدس لك » ليس كمال حالهم ؛ بل « سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا » هو الكمال .

فمن أين لكم ـ معاشر الصابئة ـ أن الكمال والشرف فى العلم والعمل لا فى التسليم والتوكل ؟ .

وإذا كانت غاية العلوم هذه الدرجة ؛ فجعلت نهاية أقدام الملائكة والروحانيين: بداية أقدام السالكين من الأنبياء والمرسلين : « قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله » ، فعالم الروحانيات بالنسبة إليهم شهادة ، وبالنسبة إلينا غيب ، وعالم البشر الجسمانيات بالنسبة إلينا شهادة ، وبالنسبة إليهم غيب . والله تعالى : هو الذى « يعلم السر وأخفى » .

قالت الحنفاء : من علم أنه لا يعلم ؛ فقد أحاط بكل العلم ، ومن اعترف بالعجز عن أداء الشكر ؛ فقد أدى كل الشكر .

قالت الصابئة الروحانيات : لهم قوة تصريف الأجسام ، وتقليب الأجرام، والقوة التى لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب فتنحسر[1] ، ولكن القوى الروحانية بالخواص الجسمانية أشبه ، وإنك لترى الخامة اللطيفة من النبات فى بدء نموها تفتق الحجر ، وتشق الصخر ؛ وما ذاك إلا لقوة نباتية فاضت عليها من القوى السماوية ، ولو كانت هى قوى مزاجية : لما بلغت إلى هذا المنتهى . فالروحانيات هى التى تتصرف فى الأجسام تقليباً وتصريفاً ، لا يثقلهم حمل الثقيل ، ولا يستخفهم تحريك الخفيف : فالرياح تهب بتحريكها ، والسحاب يعرض ويزول بتصريفها ، وكذلك الزلازل تقع ـ فى الجبال ـ بسبب من جهتها . . . وكل هذه وإن استندت إلى أسباب جزئية . فإنها تستند فى الآخرة إلى أسباب من جهتها .

ومثل هذه القوة : عديم الوجود فى الجسمانيات .

أجابت الحنفاء وقالوا : منا يقتبس : تفصيل القوى ، وتجنيسها . فإن « القوى » تنقسم إلى : قوى معدنية ، وقوى نباتية ، وقوى حيوانية ، وقوى إنسانية ، وقوى ملكية ، وقوى روحانية ، وقوى نبوية ربانية . والإنسان : يجمع القوى بجملتها ، والإنسانية النبوية : تفضلها « بقوى ربانية » ومعان إلهية .

فنذكر أولا : وجه تركيب الإنسان ؛ ووجه ترتيب القوى فيه ، ثم نذكر : تركيب البشرية النبوية ؛ وترتيب القوى فيها ، ثم نخاير بين الوضعين : الروحانى منهما ؛ والجسمانى ، وإليك الاختيار .

---

(١) وانحسر الشىء : انكشف ، وانقطع . أما تحسر فبمعنى تلهف ؛ ولا معنى له هنا . واللغوب: الإعياء الشديد .

أما « شخص الإنسان » فمركب من « الأركان الأربعة » : التراب ، والماء ، والهواء ، والنار ؛ التى لها « الطبائع الأربعة » : اليبوسة ، والرطوبة ، والحرارة ، والبرودة ، ثم مركب فيه نفوس ثلاثة : إحداها: نفس نباتية : تنمو ؛ وتتغذى؛ وتولد المثل ، والثانية : نفس حيوانية : تحس ؛ وتتحرك بالإرادة ، والثالثة : نفس إنسانية : بها يميز ؛ ويفكر ؛ ويعبر عما يفكر . ووجود النفس الأولى : من « الأركان » و « طبائعها » ؛ وبقاؤها بها ؛ واستمدادها منها ، ووجود النفس الثانية : من « الأفلاك » وحركاتها ؛ وبقاؤها بها ؛ واستمدادها منها ، ووجود النفس الثالثة : من « العقول البحتة » و « الروحانيات الصرفة » ؛ وبقاؤها بها ؛ واستمدادها منها . ثم إن « النباتية » تطلب الغذاء طبعاً ، و « الحيوانية » تطلب الغذاء حساً ، و « الإنسانية » تطلب الغذاء اختياراً وعقلا . ولكل « نفس » منها محل ؛ فمحل « النباتية » : الكبد ، ومنه مبدأ النمو والنشوء ؛ وعن هذا جعل فيه عروق دقاق ينفذ فيها الغذاء إلى الأطراف . ومحل « الحيوانية » : القلب ، ومنه مبدأ تدبير الحس والحركة ؛ وعن هذا فتح منه عروق إلى الدماغ ، فيصعد إلى الدماغ من حرارته ما يعدل تلك البرودة ، وينزل منه ـ من آثاره ـ ما يدبر به الحركة . ومحل « الإنسانية » تصريفاً وتدبيراً : الدماغ ؛ ومنه مبدأ الفكر ، والتعبير عن الفكر ؛ وعن هذا فتحت إليه أبواب الحواس مما يلى هذا العالم ، وفتحت إليه أبواب المشاعر مما يلى ذلك العالم . وههنا ثلاثة أعضاء ممدات لابد منها : المعدة التى تمد الكبد بالغذاء ، والرئة التى تمد القلب بترويح الهواء ، والعروق التى تمد الدماغ بالحرارة . فإذن : التركيب الإنسانى أشرف التراكيب ؛ فإن فيه جميع آثار العالم الجسمانى والروحانى ، وترتيب القوى فيه أكمل الترتيب ؛ فهو مجمع آثار « الكونين » و « العالمين » ؛ فكل ما هو فى العالم منتشر ففيه مجتمع ، وكل ما هو فيه ـ من خواص الاجتماع ـ فليس للعالم البتة ؛ لأن للاجتماع والتركيب خاصية لا توجد فى حال الافتراق والانحلال . واعتبر فيه حال السكر

والخل ، وحال (١ السكنجبين ١) ، وكذلك الحكم فى كل « مزاج » .

هذا وجه تركيب « البدن » ، وترتيب القوى الخاصة به .

وأما وجه اتصال النفس به ، وترتيب القوى الخاصة بها مما يلى هذا العالم ، ومما يلى ذلك العالم ، فاعلم أن النفس الإنسانية جوهر هو أصل القوى : المحركة ، والمدركة ، والحافظة للمزاج : تحرك الشخص بالإرادة ، لافى جهات ميله الطبيعى ، وتتصرف فى أجزائه ، ثم فى جملته ، وتحفظ مزاجه عن الانحلال ، وتدرك بالمشاعر المركوزة فيه : وهى الحواس الخمس ؛ فبالقوة الباصرة تدرك الألوان والأشكال ، وبالقوة السامعة تدرك الأصوات والكلمات ، وبالقوة الشامة تدرك الروائح ، وبالقوة الذائقة تدرك المطعومات ، وبالقوة اللامسة تدرك الملموسات . وله فروع من قوى منبثة فى أعضاء البدن ؛ حتى إذا أحس بشىء من أعضائه ، أو تخيل، أو توهم ، أو اشتهى ، أوغضب ...ألقى العلاقة التى بينه وبين تلك الفروع هيئة فيه ، حتى يفعل ؛ وله « إدراك » و « قوة تحريك » .

أما « الإدراك » فهو أن يكون مثال حقيقة المدرك : متمثلا ، مرتسما فى ذات المدرك ، غير مباين له . ثم « المثال » : قد يكون مثال صورة الشىء ، وقد يكون مثال حقيقته . و « مثال صورة الشىء » : هو ما يكون محسوساً ؛ فيرتسم فى القوة الباصرة وقد غشيته غواش غريبة عن « ماهيته » ، لو أزيلت عنه لم تؤثر فى كنه ماهيته ؛ مثل : أين ، وكيف ، ووضع ، وكم . . . معينة ، لو توهم بدلها غيرها لم يؤثر فى ماهية ذلك المدرك ؛ والحس يناله من حيث هو مغمور فى هذه العوارض التى تلحقه بسبب المادة : لايجردها عنه ، ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته .

ثم « الخيال الباطن » يتخيله مع تلك العوارض التى لايقدر على تجريده المطلق عنها ، لكنه يجرده عن تلك العلائق الوضعية التى تعلق بها الحس ، فهو يتمثل صورة مع غيبوبة حاملها ، وعنده مثال العوارض ، لا نفس العوارض ، ثم

---

(١) « السكنجبين » ، [بفتح السين والكاف وسكون النون وفتح الجيم وكسر الباء بعدها ياء ونون] : معرب عن سركا انكبين الفارسى ، ومعناه : خل ، وعسل .

« الفكر العقلى » يجرده عن تلك العوارض ؛ فيعرض ماهيته وحقيقته على العقل ، فيرتسم فيه « مثال حقيقته » ، حتى كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا .

وأما ماهو برىء – فى ذاته – عن الشوائب المادية منزه عن العوارض الغريبة ؛ فهو معقول لذاته ، ليس يحتاج إلى عمل يعمل فيه ؛ فيعقله مامن شأنه أن يعقله ؛ فلا مثال له يتمثل فى العقل ، ولا ماهية له فيجرد له ، ولا وصول إليه بالإحاطة والفكرة ؛ إلا أن « البرهان » يدلنا عليه ويرشدنا إليه .

وكثيراً مايلاحظ العقل الإنسانى عالم « العقل الفعال » فيرتسم فيه من الصور المجردة المعقولة ارتساماً بريئاً عن العلائق المادية والعوارض الغريبة ، فيبتدر الخيال إلى تمثله ، فيمثله فى صورة خيالية مما يناسب عالم الحس ، فينحدر إلى « الحس المشترك » ذلك المثال ، فيبصره كأنه يراه معايناً مشاهداً يناجيه ويشاهده ، حتى كأن العقل عمل بالمعقول عملا جعله محسوساً ، وذلك إنما يكون عند اشتغال الحواس كلها عن أشغالها ، وسكون المشاعر عن حركاتها : فى النوم لجماعة ، وفى اليقظة للأبرار .

ياعجبا كل العجب من تركيب على هذا النمط !! ومن أين لغيره مثله ؟؟

ونعود إلى ترتيب « القوى » وتعيين محالها ؛

أما « القوى » المتعلقة بالبدن التى ذكرناها آلات ومشاعر للجوهر الإنسانى :

فالأولى منها : « الحس المشترك » المعروف « ببنطاسيا » الذى هو مجمع الحواس ، ومورد المحسوسات ، وآلتها الروح المصبوب فى مبادىء عصب الحس ؛ لاسيما فى مقدم الدماغ .

والثانية : « الخيال » و « المصورة ، وآلتها الروح المصبوب فى البطن المقدم من الدماغ ؛ لاسيما فى الجانب الآخير .

والثالثة : « الوهم » الذى هو لكثير من الحيوان ، وهو مابه تدرك الشاة معنى فى الذئب فتنفر منه ، وبه تدرك معنى فى النوع فتنفر إليه وتزدوج به ؛ وآلته

الدماغ كله ؛ لكن الأخص منه به هو التجويف الأوسط .

والرابعة : « المفكرة » وهى قوة لها أن تركب وتفصل مايليها من الصور المأخوذة عن « الحس المشترك » والمعانى الوهمية المدركة « بالوهم » ؛ فتارة تجمع ، وتارة تفصل ، وتارة تلاحظ العقل فتعرض عليه ، وتارة تلاحظ الحس فتأخذ منه ؛ وسلطانها فى الجزء الآول من وسط الدماغ ، وكأنها قوة ما للوهم ؛ وتتوسط بين الوهم والعقل .

والخامسة : القوة « الحافظة » وهى التى كالخزانة لهذه المدركات : الحسية ، والوهمية ، والخيالية ـ دون العقلية الصرفة ـ ؛ فإن المعقول البحت لايرتسم فى جسم ولا فى قوة فى جسم ، و « الحافظة » قوة فى جسم ؛ وآلتها الروح المصبوب فى أول البطن المؤخر من الدماغ .

والسادسة : القوة « الذاكرة » ، وهى التى تستعرض مافى الخزانة على جانب العقل أو على الخيال والوهم ؛ وآلتها الروح المصبوب فى آخر البطن المؤخر من الدماغ .

وأما المعقول الصرف المبرأ عن الشوائب المادية ؛ فلا يحل فى قوة جسمانية وآلة جسدانية ، حتى يقال : ينقسم بانقسامها ، ويتحقق لها وضع ومثال ؛ ولهذا لم تكن القوة الحافظة ، خزانة لها ، بل « المصدر الأول » — الذى أفاض عليها تلك الصورة — صار خازناً لها ؛ فحيثما طالعته النفس الإنسانية بقوتها العقلية المناسبة « لواهب الصور » نوعاً من المناسبة ، فاضت منه عليها تلك الصور المستحفظة له ؛ حتى كأنه ذكرها بعدما نسيت ، ووجدها بعدما ضلت عنه . وغريزة النفس الصافية تنزع إلى جانب « القدس » فى تذكار الأمور الغائبة عن حضرة « العقل » نزاعا طبيعيا ، فتستحضر ما غاب عنها ؛ ولهذا السر أخبر « الكتاب الإلهى » : « واذكر ربك إذا نسيت ، وقل عسى أن يهدينى ربى

لأقرب من هذا رشداً » . . . حتى صار كثير من « الحكماء » إلى أن العلوم كلها تذكار ؛ وذلك أن النفوس كانت فى البدء الأول فى « عالم الذكر » ، ثم هبطت إلى « عالم النسيان » فاحتاجت إلى مذكرات لما قد نسيت ، معيدات إلى ما كانت قد ابتدأت : « وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين » ، « وذكرهم بأيام الله » .

ثم « للنفس الإنسانية » : قوى عقلية ، لا جسمانية ؛ وكمالات نفسانية روحانية ، لا جسدانية : فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن ، وهى القوة التى تختص باسم « العقل العملى » ؛ وذلك أن تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل ولا يفعل . ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل ، وإنما يخرج من « القوة » إلى « الفعل » بمخرج غير ذاتها لا محالة ، فيجب أن يكون لها قوة استعدادية تسمى « عقلا هيولانياً » ؛ حتى يقبل من غيرها ما به يخرجها من الاستعداد إلى الكمال . فأول خروج لها إلى الفعل حصول قوة أخرى من « واهب الصور » يحصل لها عند استحضار المعقولات الأول ؛ فيتهيأ بها لاكتساب الثوانى : إما « بالفكر » أو « بالحدس » ، فيتدرج قليلا قليلا إلى أن يحصل لها ما قدر لها من المعقولات ، ولكل نفس استعداد إلى حد ما لا يتعداه ؛ ولكل عقل حد ما لا يتخطاه ، فيبلغ إلى كماله المقدر له ، ويقتصر على قوته المركوزة فيه . . . ولا يتبين ههنا : وجود التضاد بين النفوس والعقول ، ووجوب الترتب فيها .

وإنما يعرف مقادير « العقول » ومراتب النفوس : الأنبياء والمرسلون الذين اطلعوا على الموجودات كلها : روحانياتها وجسمانياتها ، معقولاتها ومحسوساتها ، كلياتها وجزئياتها ، علوياتها وسفلياتها . . . ؛ فعرفوا مقاديرها وعينوا موازينها ومعاييرها .

وكل ما ذكرناه من « القوى الإنسانية » فهى حاصلة لهم ، مركبة فيهم ، منصرفة كلها عن جانب الغرور إلى جانب القدس ، مستديمة الشروق بنور الحق

فيها ؛ حتى كأن كل قوة من القوى « الجسدانية » و « النفسانية » ملك روحانى : موكل بحفظ ما وجه إليه ، واستتمام ما رشح له . بل وبمجموع جسده ونفسه : بجمع آثار العالمين من « الروحانيات » و « الجسمانيات » ، وزيادة أمرين : أحدهما : ما حصل له من فائدة التركيب والترتيب — كما بينا — من مثال السكر والخل . والثانى : ما أشرق عليه من الأنوار القدسية : وحياً ، وإلهاماً ، ومناجاة ، وإكراماً .

فأين « للروحانى » هذه الدرجة الرفيعة ، والمقام المحمود ، والكمال الموجود ؟ بل ومن أين « للروحانيات » كلها هذا التركيب الذى خص نوع الإنسان به ؟

وما تعلقوا به من القوة البالغة على تحريك الأجسام ، وتصريف الأجرام : فليس يقتضى شرفاً ؛ فإن ما يثبت لشيء ويثبت لضده مثله لم يتضمن شرفا . ومن المعلوم أن الجن والشياطين قد ثبت لهم من القوة البالغة والقدرة الشاملة ما يعجز كثير من الموجودات عن ذلك ؛ وليس ذلك مما يوجب شرفاً وكمالا . وإنما الشرف فى استعمال كل قوة فيما خلقت له ، وأمرت به ، وقدرت عليه .

قالت الصابئة { « الروحانيات » لها اختيارات صادرة من الأمر ، متوجهة إلى الخير ، مقصورة على نظام العالم ، وقوام الكل ؛ لا يشوبها البتة شائبة الشر ، وشائبة الفساد ؛ بخلاف اختيار البشر ؛ فإنه متردد بين طرفى الخير والشر لولا رحمة الله فى حق البعض ؛ وإلا : فوضع اختيارهم كان ينزع إلى جانب الشر والفساد ، إذ كانت الشهوة والغضب المركوزتان فيهم يجرانهم إلى جانبهما . وأما « الروحانيات » فلا ينازع اختيارهم إلا التوجه إلى وجه الله تعالى ، وطلب رضاه ، وامتثال أمره ؛ فلا جرم ! : كل اختيار هذا حاله لا يتعذر عليه ما يختاره ، فكما أراد ، واختار : وجد المراد ، وحصل المختار . وكل اختيار ذلك حاله تعذر عليه ما يختاره ؛ فلا يوجد المراد ، ولا يحصل المختار .

أجابت الحنفاء { بجوابين : أحدهما نيابة عن جنس البشر ، والثانى نيابة عن الأنبياء عليهم السلام .

أما الأول : فنقول : اختيار « الروحانيات » إذا كان مقصوراً على أحد الطرفين ، محصوراً : كان فى وضعه مجبوراً ، ولا شرف فى الجبر . واختيار البشر تردد بين طرفى الخير والشر ؛ فمن جانب يرى آيات الرحمن ، ومن طرف يسمع وساوس الشيطان ؛ فتميل به تارة دعوة الحق إلى امتثال الأمر ، وتميل به طوراً داعية الشهوة إلى اتباع الهوى ؛ فإذا أقر طوعاً وطبعاً بوحدانية الله تعالى ، واختار من غير جبر وإكراه طاعته ، وصير اختياره المتردد بين الطرفين مجبوراً تحت أمره تعالى باختيار من جهته من غير إجبار : صار هذا الاختيار أفضل وأشرف من الاختيار المجبور فطرة ... كالمكره فعله : كسباً ، الممنوع عما لا يجب: جبراً ؛ ومن لا شهوة له ؛ فلا يميل إلى المشتهى ؛ كيف يمدح عليه ؟ وإنما المدح كل المدح لمن زين له المشتهى ؛ فنهى النفس عن الهوى . . . فتبين أن اختيار « البشر » أفضل من اختيار « الروحانيات » .

وأما الثانى : فنقول : إن اختيار « الأنبياء » عليهم السلام مع ما أنه ليس من جنس اختيار البشر من وجه ؛ فهو متوجه إلى الخير ، مقصور على الصلاح الذى به نظام العالم وقوام الكل ، صادر عن الأمر ، صائر إلى الأمر ، لا يتطرق إلى اختيارهم ميل إلى الفساد ، بل ودرجتهم فوق ما يبتدر إلى الأوهام ؛ فإن العالى لا يريد أمراً لأجل السافل ـ من حيث هو سافل ـ بل إنما يختار ما يختار لنظام كلى ، وأمر أعلى من الجزئى ، ثم يتضمن ذلك حصول نظام فى الجزئى تبعاً لا مقصوداً ، وهذا « الاختيار » و « الإرادة » على جهة سنة الله تعالى فى اختياره ومشيئته للكائنات ؛ لأن مشيئته تعالى كلية متعلقة بنظام الكل ، غير معللة بعلة ، حتى لا يقال : إنما اختار هذا لكذا ، وإنما فعل هذا لكذا ؛ فلكل شىء علة ؛ ولا علة لصنعه تعالى ، بل لا يريد إلا كما علم ؛ وذلك أيضاً ليس بتعليل ؛ لكنه بيان أن إرادته أعلى من أن تتعلق بشىء لعلة دونها ؛ وإلا لكان ذلك الشىء حاملا له على ما يريد . وخالق « العلل » و « المعلولات » لا يكون محمولا على شىء ؛ فاختياره

لا يكون معللا بشيء . واختيار الرسول المبعوث من جهته ينوب عن اختياره ، كما أن أمره ينوب عن أمره ؛ فيسلك سبل ربه ذللا ، ثم يخرج من قضية اختياره نظام حال وقوام أمر مختلف ألوانه ، فيه شفاء للناس . فمن أين « للروحانيات » هذه المنزلة ؟ وكيف يصلون إلى هذه الدرجة ؟

كيف ! وكل ما يذكرونه ؛ فموهوم ، وكل ما يذكره النبي ؛ فمحقق : مشاهدة ، وعياناً . بل وكل ما يحكى عن « الروحانيات » : من كمال علمهم ، وقدرتهم ، ونفوذ اختيارهم ، واستطاعتهم ؛ فإنما أخبرنا بذلك الأنبياء والمرسلون عليهم السلام . وإلا فأى دليل أرشدنا إلى ذلك ونحن لم نشاهدهم ، ولم نستدل بفعل من أفعالهم على صفاتهم وأحوالهم ؟ ؟

قالت الصابئة { الروحانيون متخصصون « بالهياكل العلوية » ؛ مثل : زحل ، والمشترى ، والمريخ ، والشمس ، والزهرة ، وعطارد ، والقمر؛ وهذه « السيارات » كالأبدان والأشخاص بالنسبة إليها ، وكل ما يحدث من الموجودات ، ويعرض من الحوادث ؛ فكلها مسببات هذه الأسباب ، وآثار هذه العلويات ، فيفيض على هذه « العلويات » من « الروحانيات » تصريفات وتحريكات إلى جهات الخير والنظام ، ويحصل من حركاتها واتصالاتها تركيبات وتأليفات فى هذا العالم ، ويحدث فى المركبات أحوال ومناسبات ... فهم الأسباب الأول ، والكل مسبباتها ، والمسبب لايساوى السبب و «الجسمانيون» متشخصون بالأشخاص السفلية ، والمتشخص كيف يماثل غير المتشخص ؟ .

وإنما يجب على « الأشخاص » فى أفعالهم وحركاتهم : اقتفاء آثار « الروحانيات » فى أفعالها وحركاتها ؛ حتى يراعى أحوال « الهياكل » وحركات « أفلاكها » : زماناً ، ومكاناً ، وجوهراً ، وهيئة ، ولباساً ، وبخوراً ، وتعزيماً . وتنجيما ، ودعاء ، وحاجة ... خاصة بكل هيكل ؛ فيكون : تقرباً إلى « الهيكل » :

تقرباً إلى « الروحانى » الخاص به ؛ فيكون تقرباً إلى « رب الأرباب » ومسبب الأسباب ؛ حتى يقضى حاجته ، ويتم مسألته .

وسيأتى تفصيل ما أجملوه من أمر « الهياكل » عند ذكر أصحابها إن شاء الله تعالى .

أجابت الحنفاء { بأن قالوا : الآن : نزلتم عن نيابة « الروحانيات » الصرفة إلى نيابة « هياكلها » ، وتركتم مذهب « الصبوة » الصرفة ؛ فإن الهياكل : أشخاص الروحانيين ، والأشخاص : هياكل الربانيين ؛ غير أنكم أثبتم لكل روحانى هيكلا خاصاً ، له فعل خاص لا يشاركه فيه غيره .

ونحن نثبت أشخاصاً رسلا كراما ، تقع أوضاعهم وأشخاصهم فى مقابلة كل الكون : « الروحانى » منهم : فى مقابلة « الروحانى » منها ، « والأشخاص » منهم : فى مقابلة « الهياكل » منها ، وحركاتهم : فى مقابلة حركات جميع « الكواكب » والأفلاك ، وشرائعهم : مراعاة حركات استندت إلى تأييد إلهى ، ووحى سماوى : موزونة بميزان العدل ، مقدرة على مقادير الكتاب الأول ؛ « ليقوم الناس بالقسط » ، ليست مستخرجة بالآراء المظلمة ، ولا مستنبطة بالظنون الكاذبة : إن طابقتها على المعقولات : تطابقتا ، وإن وافقتها بالمحسوسات : توافقتا .

كيف ونحن ندعى : أن « الدين الإلهى » هو الموجود الأول ، والكائنات تقدرت عليه ؛ وأن المناهج التقديرية هى الأقدم ، ثم المسالك الخلقية والسنن الطبيعية توجهت إليها . ولله تعالى « سنتان » فى خلقه وأمره ، والسنة الأمرية أقدم وأسبق من السنة الخلقية ؛ وقد أطلع خواص عباده من البشر على السنتين : « وان تجد لسنة الله تحويلا » : هذا من جهة « الخلق » ، « ولن تجد لسنة الله تبديلا » : هذا من جهة « الأمر » .

فالأنبياء عليهم السلام : متوسطون فى تقرير سنة الأمر ، و « الملائكة » : متوسطون فى تقرير « سنة الخلق » . و « الأمر » أشرف من « الخلق » ؛

« فتوسط الأمر » أشرف من « متوسط الخلق » ، فالأنبياء عليهم السلام : أفضل من الملائكة .

وهذا عجب : حيث صارت الروحانيات الأمرية متوسطات فى الخلق ، وصارت الأشخاص الخلقية متوسطين فى الأمر . . . ، ليعلم : أن الشرف والكمال فى التركيب لا فى البساطة ، واليد للجسمانى لا للروحانى ، والتوجه إلى التراب أولى من التوجه إلى السماء ، والسجود لآدم عليه السلام أفضل من التسبيح والتحميد والتقديس .

وليعلم : أن الكمال فى إثبات « الرجال » ، لا فى تعيين الهياكل والظلال ، وأنهم هم الآخرون وجودا ، السابقون فضلا ، وأن آخر العمل أول الفكرة ، وأن الفطرة لمن له الحجة ، وأن المخلوق بيديه لا يكون كالمكون بحرفيه ؛ قال عز وجل : فوعزتى وجلالى ، لا أجعل من خلقته بيدى ، كمن قلت له : « كن » ، فكان » .

قالت الصابئة } الروحانيات : مبادىء الموجودات ، وعالمها : معاد الأرواح . والمبادىء أشرف ذاتاً ، وأسبق وجوداً ، وأعلى رتبة ودرجة من سائر الموجودات التى حصلت بتوسطها . وكذلك عالمها ؛ « عالم المعاد » ، والمعاد كمال ؛ فعالمها عالم الكمال .

فالمبدأ منها ، والمعاد إليها ، والمصدر عنها ، والمرجع إليها بخلاف الجسمانيات.

وأيضاً ؛ فإن الأرواح إنما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالأبدان ، فتوسخت بأوضار الأجسام ، ثم تطهرت عنها : بالأخلاق الزكية ، والأعمال المرضية ؛ حتى انفصلت عنها ، فصعدت إلى عالمها الأول . والنزول هو النشأة الأولى ، والصعود هو النشأة الآخرة . فعرف أنهم أصحاب الكمال ، لا أشخاص الرجال .

أجابت الحنفاء } قالوا : من أين تسلمتم هذا التسليم : أن المبادىء هى : الروحانيات ؟ وأى برهان أقمتم ؟ ؛ وقد نقل عن كثير

من قدماء الحكماء: أن «المبادىء» هى: الجسمانيات، على اختلاف منهم فى «الأول» منها: أنه نار، أو هواء، أو ماء، أو أرض؟ واختلاف آخر: أنه مركب، أو بسيط؟ واختلاف آخر: أنه إنسان، أو غيره؟ ؛ . . . حتى صارت جماعة إلى إثبات أناس سرمديين.

ثم منهم من يقول: إنهم كانوا «كالظلال» حول «العرش»، ومنهم من يقول: إن الآخر وجوداً من حيث «الشخص» فى هذا العالم: هو الأول وجوداً من حيث «الروح» فى ذلك العـالم. وعليه: خرج أن أول الموجودات «نور محمد» عليه السلام؛ فإذا كان شخصه هو الآخر من جملة «الأشخاص النبوية»، فروحه هو الأول من جملة «الأرواح الربانية»، وإنما حضر هذا العالم ليخلص «الأرواح» المدنسة بالأوضار الطبيعية، فيعيدها إلى مبدئها؛ وإذا كان هو «المبدأ»، فهو «المعاد» أيضاً. فهو النعمة وهو النعيم، وهو الرحمة وهو الرحيم.

قالوا: ونحن إذا أثبتنا أن الكمال فى التركيب، لا فى البساطة والتحليل؛ فيجب أن يكون «المعاد» بالأشخاص والأجساد، لا بالنفوس والأرواح؛ و «المعاد» كمال لا محالة. غير أن الفرق بين «المبدأ» و «المعاد» هو أن الأرواح فى المبدأ مستورة بالأجساد، وأحكام الأجساد غالبة، وأحوالها ظاهرة للحس؛ والأجساد فى «المعاد» مغمورة بالأرواح، وأحكام النفوس غالبة، وأحوالها ظاهرة للعقل؛ وإلا: فلو كانت الأجساد تبطل رأساً، وتضمحل أصلا، وتعود الأرواح إلى «مبدئها الأول»: ما كان للاتصال بالأبدان والعمل بالمشاركة فائدة؛ ولبطل تقدير الثواب والعقاب على فعل العباد. ومن الدليل القاطع على ذلك: أن النفوس الإنسانية فى حال اتصالها بالبدن اكتسبت «أخلاقا نفسانية»، صارت «هيئآت» متمكنة فيها تمكن «الملكات»، حتى قيل: إنها نزلت منزلة «الفصول اللازمة» التى تميزها عن غيرها، ولولاها لبطل التمييز. وتلك «الهيئآت» إنما حصلت بمشاركات من القوى الجسمانية، بحيث لن يتصور وجودها

إلا مع تلك المشاركة ، وتلك القوى لن تتصور إلا فى « أجسام مزاجية » ، فإذا كانت النفوس لن تتصور إلا معها ـ وهى المعينة المخصصة ـ وتلك لن تتصور إلا مع الأجسام ؛ فلا بد من حشر الأجسام ، والمعاد بالأجسام .

قالت الصابئة { طريقنا فى التوسل إلى « حضرة القدس » ظاهر ، وشرعنا معقول ؛ فإن قدماءنا ـ من الزمان الأول ـ لما أرادوا « الوسيلة » عملوا « أشخاصا » فى مقابلة « الهياكل العلوية » على نسب وإضافات ؛ راعوا فيها : جوهراً وصورة ، وعلى أوقات وأحوال وهيئات ؛ أوجبوا على من يتقرب بها إلى مايقابلها من العلويات : تختماً ، ولباساً ، وتبخراً ، ودعاء ؛ وتعزيماً ؛ فتقربوا إلى « الروحانيات » ، فتقربوا إلى « رب الأرباب » ومسبب الأسباب . وهو طريق متبع ، وشرع ممهد : لايختلف بالأمصار والمدن ، ولا ينتسخ بالأدوار والأكوار . ونحن تلقينا مبدأه من « عاذيمون » و « هرمس » العظيمين ؛ فعكفنا على ذلك دائمين .

وأنتم — معاشر الحنفاء — تعصبتم للرجال ، وقلتم بأن الوحى والرسالة ينزل عليهم من عند الله تعالى بواسطة ، أو بغير واسطة . فما « الوحى » أولا ؟ وهل يجوز أن يكلم الله بشراً ؟ وهل يكون كلامه من جنس كلامنا ؟ وكيف ينزل « ملك » من السماء وهو ليس بجسمانى : أبصورته ، أم بصورة البشر ؟ وما معنى تصوره بصورة الغير : أفيخلع « صورته » ويلبس لباساً آخر ، أم يتبدل وضعه وحقيقته ؟ . ثم ما البرهان أولا على جواز انبعاث الرسل فى صورة البشر ؟ وما دليل كل مدع منهم ؟ : أفنأخذ بمجرد دعواه ، أم لابد من دليل خارق للعادة ؟ وإن أظهر ذلك : أفهو من خواص النفوس ؟ أم من خواص الأجسام ؟ أم من فعل « البارى » تعالى ؟ . ثم ما « الكتاب » الذى جاء به : أفهو « كلام البارى تعالى » ، وكيف يتصور فى حقه كلام ؟ أم هو كلام « الروحانى » ؟ . ثم هذه « الحدود » و « الأحكام » أكثرها غير معقولة ، فكيف يسمح عقل الإنسان

بقبول أمر لا يعقله ؟ وكيف تطاوعه نفسه بتقليد شخص هو مثله ؟ أبأن يريد أن يتفضل عليه ؟ « ولو شاء الله لأنزل ملائكة ما سمعنا بهذا فى آبائنا الأولين » .

أجابت الحنفاء { بأن « المتكلمين » منا يكفوننا جواب هذا الفصل بطريقين : أحدهما «الإلزام» : تعرضاً لإبطال مذهبكم ، والثانى « الحجة » : تعرضاً لإثبات مذهبنا .

أما الإلزام ، فقالوا : إنكم ناقضتم مذهبكم ، حيث قلتم بتوسط « عاذيمون » و « هرمس » ، وأخذتم طريقتكم منهما . ومن أثبت « المتوسط » فى إنكار « المتوسط » ، فقد تناقض كلامه . وتخلف مرامه .

وزادوا هذا تقريراً : بأنكم — معاشر الصابئة — أيضاً « متوسطون » ، يحتاج إليكم فى التزام مذهبكم ؛ إذ من المعلوم أن كل من دب ودرج منكم ليس يعرف طريقتكم ، ولا يقف على صنعتكم : من علم ، وعمل . أما العلم فالإحاطة بحركات الكواكب والأفلاك ، وكيفية تصرف الروحانيات فيها . وأما العمل « فصنعة الأشخاص » فى مقابلة « الهياكل » على « النسب » بل قوم مخصوصون أو واحد فى كل زمان : يحيط بذلك علماً ، ويتيسر له عملا ؛ فقد أثبتم « متوسطاً » عالماً من جنس البشر ، وقد ناقض آخر كلامكم أوله .

وزادوا هذا تقريراً آخر بإلزام « الشرك » عليهم : إما « الشرك » فى أفعال البارى تعالى ، وإما « الشرك » فى أوامره .

أما الشرك فى الأفعال فهو إثبات تأثيرات « الهياكل » و « الأفلاك » ؛ فإن عندهم : « الإبداع » الخاص « بالرب » تعالى هو اختراع الروحانيات ثم تفويض أمور « العالم العلوى » إليها ، والفعل الخاص بالروحانيات هو تحريك «الهياكل» ثم تفويض أمور العالم السفلى إليها ؛ كمن يبنى معملة ، وينصب أركاناً للعمل من : الفاعل ، والمادة ، والآلة ، والصورة ، ويفوض العمل إلى التلامذة . فهؤلاء اعتقدوا أن « الروحانيات » آلهة ، و « الهياكل » أرباب ،

و « الأصنام » فى مقابلة الهياكل باتخاذ وتصنع من كسبهم وفعلهم . فألزم « أصحاب الأصنام » : أنكم تكلفتم كل التكلف حتى توقعوا حجراً جماداً فى مقابلة « هيكل » ، وما بلغت صنعتكم إلى إحداث : حياة فيه ، وسمع ، وبصر ، ونطق ، وكلام : « أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم ، أف لكم ولما تعبدون من دون الله ، أفلا تعقلون » ؟ أو ليست أوضاعكم الفطرية ، وأشخاصكم الخلقية : أفضل منها وأشرف ؟ أو ليست النسب والإضافات النجومية المرعية فى خلقتكم : أشرف وأكمل مما راعيتموها فى صنعتكم ؟ : « أتعبدون ما تنحتون ، والله خلقكم وما تعملون » ؟ ! . أو لستم تحتاجون إلى « المتوسط المعمول » لقضاء حاجة ؟ : إما جلب نفع ، أو دفع ضر ؟ ؛ فهذا العامل الصانع أقدر ، إذ فيه من القوة « العلمية » و « العملية » ما يستعمل به « الهياكل العلوية » ويستخدم الأشخاص الروحانية ؛ فهلا ادعى لنفسه ما يثبت بفعله فى جماد ؟ !

ولهذا الإلزام تفطن اللعين « فرعون » حيث ادعى الإلهية والربوبية لنفسه وكان فى الأصل على مذهب « الصابئة فصبا عن ذلك ودعا إلى نفسه ، فقال : « أنا ربكم الأعلى » ، « ما علمت لكم من إله غيرى » ؛ إذ رأى فى نفسه قوة الاستعمال والاستخدام ، واستظهر بوزيره « هامان » ، وكان صاحب الصنعة ؛ فقال : « يا هامان ابن لى صرحاً لعلى أبلغ الأسباب أسباب السموات ، فأطلع إلى إله موسى » . وكان يريد أن يبنى صرحا مثل « الرصد » ، فيبلغ به إلى حركات الأفلاك والكواكب ، وكيفية تركيبها ، وهيئآتها ، وكمية أدوارها وأكوارها ؛ فلربما يطلع على « سر التقدير » فى الصنعة ، و « مآل الأمر » فى الخلقة والفطرة ... ومن أين له هذه القوة والبصيرة ؟ ! ولكن : اعتزاز بنوع فطنة وكياسة فى جبلته ، واغترار بضرب إهمال فى مهلته ؛ فما تمت لهم « الصنعة » حتى « أغرقوا فأدخلوا ناراً » .

فحدث بعده « السامرى » وقد نسج على منواله فى الصنعة ، حتى أخذ قبضة

من أثر الروحانى ، وأراد أن يرقى « الشخص الجمادى » عن درجته إلى درجة الحيوانى ؛ « فأخرج لهم عجلا جسداً له خوار » ، وما أمكنه أن يحدث فيه ما هو أخص أوصاف « المتوسط » من « الكلام » و « الهداية » : « ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا » ؟ فانحسر فى الطريق . . . حتى كان من الأمر ما كان ، وقيل : « لنحرقنه ، ثم لننسفنه فى اليم نسفاً » .

ويا عجبا من هذا السر ! !

حيث : أغرق فرعون فأدخل « النار » ؛ مكافأة على دعوى الإلهية لنفسه ،

وأحرق العجل ثم نسف فى « اليم » ؛ مكافأة على إثبات الإلهية له .

وما كان للنار والماء على « الحنفاء » يد الاستيلاء : « قلنا يانار كونى برداً وسلاما على إبراهيم » ؛ « فألقيه فى اليم ولا تخافى ولا تحزنى إنا رادوه إليك . . . » .

هذه مراتب « الشرك » فى الفعل ، والخلق .

ويشبه أن يكون دعوى « اللعينين » : نمرود ، وفرعون : أنهما إلهان أرضيان كالآلهة السماوية الروحانية : دعوى الإلهية من حيث « الأمر » لا من حيث الفعل ، والخلق ؛ وإلا ففى زمان كل واحد منهما من هو أكبر منه سناً ، وأقدم فى الوجود عليه . . . فلما ظهر من دعواهما أن « الأمر » كله لهما ، فقد ادعيا الإلهية لنفسهما .

وهذا هو « الشرك » الذى ألزمه « المتكلم » على « الصابىء » ؛ فإنه لما ادعى أنه أثبت فى « الأشخاص » مايقضى به حاجة الخلق . فقد عاد « بالتقدير » إلى صنعته . ووقف بالتدبير على معاملته ؛ فكان « الأمر » ـ بأن هذا الفعل واجب الإقدام عليه . وهذا واجب الإحجام عنه ـ أمراً فى مقابلة أمر البارى تعالى ، و « المتوسط » فيه « متوسط الأمر » ؛ وكان شركا ؛ إذ لم ينزل الله به سلطانا ، ولا أقام عليه حجة وبرهانا .

كيف ، وما يتمسك به من « الأحكام » مرتبة على « هيئات فلكية » : لم تبلغ قوة البشر قط إلى مراعاتها ؟ ولا يشك أن « الفلك » كله يتغير لحظة فلحظة بتغير

جزء من أجزائه تغير الوضع والهيئة ؛ بحيث لم يكن على تلك الهيئة فيما سبق ، ولا يرجع إلى تلك الحالة فيما يستقبل . ومتى يقف الحاكم على تغيرات الأوضاع حتى تكون صنعته فى « الأشخاص » و « الأصنام » مستقيمة ؟ ! وإذا لم تستقم الصنعة فكيف تكون الحاجة مقضية ؟ ! . . . ومن رفع الحاجة إلى من لا ترفع الحوائج إليه فقد أشرك كل الشرك .

وأما الطريق الثانى : فإقامة « الحجة » على إثبات المذهب ، ولمتكلمى الحنفاء فيه مسلكان : أحدهما أن يسلك الطريق نزولا من أمر البارى تعالى إلى سد حاجات الخلق ، والثانى : أن يسلك الطريق صعوداً من حاجات الخلق إلى إثبات أمر البارى تعالى ؛ ثم تخرج الإشكالات عليهما .

أما الأول ؛ فقال « المتكلم الحنيف » : قد قامت الحجة على أن البارى تعالى : خالق الخلائق ، ورازق العباد وأنه المالك الذى له الملك والملك . و « المالك » هو أن يكون له على عباده : أمر ، وتصريف ؛ وذلك أن حركات العباد قد انقسمت إلى اختيارية ، وغير اختيارية ؛ فما كان منها باختيار من جهتهم ، فيجب أن يكون للمالك فيها : حكم ، وأمر ؛ وما كان منها بلا اختيار ، فيجب أن يكون له فيها : تصريف ، وتقدير . ومن المعلوم : أن ليس كل أحد يعرف حكم البارى تعالى ، وأمره ؛ فلا بد إذن من واحد يستأثره بتعريف حكمه وأمره فى عباده ، وذلك الواحد يجب أن يكون من جنس البشر ، حتى يعرفهم أحكامه وأوامره ؛ ويجب أن يكون مخصوصاً من عند الله عز وجل بآيات خلقية هى حركات « تصريفية » . و « تقديرية » ، يجريها الله على يده عند التحدى بما يدعيه ؛ تدل تلك الآيات على صدقه ، نازلة منزلة التصديق بالقول . ثم إذا ثبت صدقه وجب اتباعه فى جميع مايقول ويفعل ، وليس يجب الوقوف على كل مايأمر به وينهى عنه : إذ ليس كل علم تبلغ إليه « قوة البشر » .

ثم « الوحى » من عند الله العزيز يمد حركاته الفكرية ، والقولية ، والعملية :

بالحق فى الأفكار ، والصدق فى الأقوال ، والخير فى الأفعال . فبطرف يماثل البشر ؛ وهو طرف الصورة ، وبطرف يوحى إليه ؛ وهو طرف المعنى والحقيقة : « قل سبحان ربى ! هل كنت إلا بشراً رسولا » ؟ فبطرف يشابه نوع الإنسان ، وبطرف يماثل نوع الملائكة ، وبمجموعهما يفضل النوعين ؛ حتى تكون بشريته فوق بشرية النوع : مزاجاً ، واستعداداً ، وملكيته فوق ملكية النوع الآخر : قبولا ، وأداء ، فلا يضل ولا يغوى بطرف البشرية ، ولا يزيغ ولا يطغى بطرف الروحانية ؛ فيقرر أن « أمر البارى » تعالى واحد : لا كثرة فيه ، ولا انقسام له : « وما أمرنا إلا واحدة » غير أنه يلبس تارة عبارة العربية ، وتارة عبارة العبرية ، والمصدر يكون واحداً ، والمظهر متعدداً .

و « الوحى » : إلقاء الشىء إلى الشىء بسرعة ، فيلقى « الروح » « الأمر » إليه دفعة واحدة ، بلا زمان : « كلمح بالبصر » ؛ فيتصور فى نفسه الصافية صورة الملقى ، كما يتمثل فى المرآة المجلوة صورة المقابل ؛ فيعبر عنه : إما بعبارة قد اقترنت بنفس التصور ، وذلك هو « آيات الكتاب » ؛ أو بعبارة نفسه ، وذلك هو « أخبار النبوة » . . . وهذا كله « بطرفه الروحانى » .

وقد يتمثل « الملك الروحانى » له بمثال صورة البشر تمثل المعنى الواحد بالعبارات المختلفة ، أو تمثل الصورة الواحدة فى المرايا المتعددة ، أو الظلال المتكثرة للشخص الواحد ؛ فيكالمه مكالمة حسية ، ويشاهده مشاهدة عينية . . . ويكون ذلك بطرفه الجسمانى . وإن انقطع « الوحى » عنه لم ينقطع عنه التأييد والعصمة : حتى يقومه فى أفكاره ، ويسدده فى أقواله ، ويوفقه فى أفعاله .

ولا تستبعدوا — معاشر الصابئة — تلقى « الوحى » على الوجه المذكور ، ونزول « الملك » على النسق المعقود ؛ وعندكم أن « هرمس العظيم » صعد إلى العالم الروحانى ، فانخرط فى سلكهم . فإذا تصور صعود البشر ؛ فلم لا يتصور

نزول الملك ؟ ، وإذا تحقق أنه خلع لباس البشرية ؛ فلم لا يجوز أن يلبس الملك لباس البشرية ؟ . « فالحنيفية » : إثبات الكمال فى هذا اللباس ، أعنى لباس الناس . و « الصبوة » : إثبات الكمال فى خلع كل لباس . ثم لا يتطرق ذلك لهم حتى يثبتوا لباس « الهياكل » أولا ، ثم لباس « الأشخاص » و « الأوثان » ثانيا . ولقد قال لهم « رأس الحنفاء »[1] متبرئاً عن « الهياكل » و « الأشخاص » : « إنى برىء مما تشركون » إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفاً ، وما أنا من المشركين » .

وأما الثانى ؛ فهو الصعود من حاجة الناس إلى إثبات أمر البارى تعالى ؛ قال « المتكلم الحنيف » : لما كان نوع الإنسان محتاجاً إلى اجتماع على نظام . وذلك الاجتماع لن يتحقق إلا بحدود وأحكام فى حركاته ومعاملاته ، يقف كل منهم عند حده المقدر له لا يتعداه ؛ وجب أن يكون بين الناس « شرع » يفرضه « شارع » يبين فيه : أحكام الله تعالى فى الحركات ، وحدوده فى المعاملات ؛ فيرتفع به الاختلاف والفرقة ، ويحصل به الاجتماع والألفة . وهذا « الاحتياج » لما كان لازماً لنوع الإنسان ضرورة ، يجب أن يكون « المحتاج إليه » قائماً ضرورة ؛ بحيث تكون نسبته إليه نسبة : الغنى والفقير ، والمعطى والسائل ، والملك والرعية ؛ فإن الناس لو كانوا كلهم ملوكا لم يكن ملك أصلا ؛ كما لو كانوا كلهم رعايا لم تكن رعية أصلا . ثم لا يبقى « ذلك الشخص » ببقاء الزمان وعمره لا يساوى عمر العالم ؛ فينوب منابه علماء أمته ، ويرث علمه أمناء شريعته ؛ فتبقى سنته ومنهاجه ، ويضىء على البرية مدى الدهر سراجه . والعلم بالتوارث ؛ وليست النبوة بالتوارث . والشريعة تركة الأنبياء . والعلماء ورثة الأنبياء .

---

(١) والمراد برأس الحنفاء هو « إبراهيم » الخليل عليه السلام ، فقد كان مكانا — فيما كلف به — بكسر مذهبين على فرقتين من فرق الصابئة ، هما : « أصحاب الهياكل » و « أصحاب الأشخاص » ، فكسرهما قولا وفعلا ، وآتاه الله الحجة عليهما .

قالت الصابئة { الناس متماثلة فى حقيقة الإنسانية والبشرية، ويشملهم « حدّ » واحد، وهو : « الحيوان الناطق المائت » .

والنفوس والعقول متساوية فى الجوهرية، فحد النفس بالمعنى الذى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات : أنه « كمال جسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة » ، وبالمعنى الذى يشترك فيه الإنسان والملك : أنه « جوهر - غير جسم - هو كمال الجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطق - أى عقلى - بالفعل أو بالقوة » ؛ فالذى بالفعل هو خاصة النفس الملكية ، والذى بالقوة هو فصل النفس الإنسانية . وأما « العقل » فقوة - أو هيئة - لهذه النفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد . والناس فى ذلك على استواء من القدم ؛ وإنما الاختلاف يرجع إلى أحد أمرين : أحدهما اضطرارى ؛ وذلك من حيث « المزاج » المستعد لقبول النفس ، والثانى اختيارى ، وذلك من حيث الاجتهاد المؤثر فى رفع الحجب المادية ، وتصقيل النفس عن الصدأة المانعة لارتسام الصور المعقولة . . . حتى لو بلغ الاجتهاد إلى غاية الكمال: تساوت الأقدام ، وتشابهت الأحكام ؛ فلا يتفضل بشر على بشر بالنبوة ، ولا يتحكم أحد على أحد بالاستتباع .

أجابت الحنفاء { بأن التماثل والتشابه فى الصور البشرية والإنسانية مسلم لا مرية فيه ؛ وإنما التنازع بيننا فى « النفس » و « العقل » قائم ؛ فإن عندنا : النفوس والعقول على التضاد والترتب ، وعلينا بيان ذلك ، على مساق حدودكم ، ومذاق أصولنا :

فقولكم : « إن النفس جوهر ، غير جسم : هو كمال الجسم ، محرك له بالاختيار » ؛ وذلك إذا أطلق النفس على الإنسان والملك ، و « هو كمال جسم طبيعى آلىّ ذى حياة بالقوة » ، إذا أطلق على الإنسان والحيوان ؛ فقد جعلتم لفظ « النفس » من الأسماء المشتركة ، وميزتم بين « النفس الحيوانى » . و « النفس الإنسانى » ، و « النفس الملكى » ؛ فهلا زدتم فيـــه قسما ثالثاً وهو : « النفس النبوى » ! !

حتى يتميز عن « الملكى » ، كما تميز « الملكى » عن « الإنسانى » ؟ فإن عندكم : « المبدأ النطق » للإنسان بالقوة ، و « المبدأ العقلى » للملك بالفعل ، فقد تغايرا من هذا الوجه ؛ ومن حيث إن الموت الطبيعى يطرأ على الإنسان ولا يطرأ على الملك ، وذلك تمييز آخر ؛ فليكن فى « النفس النبوى » مثل هذا الترتب .

وأما « الكمال » الذى تعرضتم له ، فإنما يكون كمالا للجسم إذا كان اختيار « المحرك » محموداً ؛ فأما إذا كان اختياره مذموماً من كل وجه صار الكمال نقصاناً ، وحينئذ يقع التضاد بين النفس الخيرة والنفس الشريرة ، حتى تكون إحداهما فى جانب الملكية ، والثانية فى جانب الشيطانية ؛ فيحصل التضاد المذكور ، كما حصل الترتب المذكور ؛ فإن الاختلاف « بالقوة » و « الفعل » اختلاف بالترتب ، والاختلاف بالكمال والنقص والخير والشر : اختلاف بالتضاد ؛ فبطل التماثل .

ولا تظنن أن الاختلاف بين النفسين الخيرة والشريرة اختلاف « بالعوارض » ؛ فإن الاختلاف بين النفس الملكية والشيطانية بالنوع ، كما أن الاختلاف بين النفس الإنسانية والملكية بالنوع ؛ وكيف لا يكون كذلك ! والاختلاف ههنا « بالقوة » و « الفعل » ، والاختلاف ثَمّ بالخير والشر ؟ وهذا لسر : وهو أن الخير غريزة هى هيئة متمكنة فى النفس بأصل الفطرة ، وكذلك الشر طبيعة غريزية . لست أقول : فعل الخير ، وفعل الشر ؛ فإن الغريزة غير الفعل المترتب عليها . فتحقق أن ههنا نفساً محركة للبدن اختياراً نحو الخير عن مبدأ عقلى : إما « بالقوة » أو « بالفعل » ، وهو كمال للجسم وليس بجسم ، وههنا نفساً محركة للبدن اختياراً نحو الشر عن مبدأ نطقى : إما « بالقوة » أو « بالفعل » ، وهو نقص للجسم وليس بجسم .

ولا ينبون طبعك عن أمثال ما يورد عليك « المتكلم الحنيف » ، فإنما يغترفه من بحر ، وليس ينحته من صخر ؛ فلربما لا يساعدك على أن الإنسان « نوع

الأنواع » ، وأن الاختلاف فيه يقع فى « العوارض » واللوازم ؛ بل يثبت فى النفوس الإنسانية اختلافاً جوهرياً ، فيفصل بعضها على بعض بالفصول الذاتية ، لا باللوازم العرضية . فكما أن الاختلاف بالقوة والفعل فى النفس الإنسانية والملكية : اختلاف جوهرى ، أوجب اختلاف النوع والنوع ؛ وإن شملهما اسم النفس الناطقة ؛ والفصل الذاتى هو القوة والفعل . . . كذلك نقول فى نفس لها قوة علم خاص ، وقوة عمل خاص ، وقوة خير ، وقوة شر ؛ وكمال مطلق ، هو أصل الخير ؛ ونقص مطلق ، هو أصل الشر .

وأما ما ذكره المتكلم الصابى من حد العقل : أنه قوة أو هيئة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد ؛ فغير شامل لجميع العقول عنده ، ولا عند الحنيف ؛ بل هو تعرض للعقل الهيولانى فقط . فأين العقل النظرى ؟ وحدّه : أنه قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هى كلية . وأين العقل العملى ؟ وحده : أنه قوة للنفس هى مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات ، لأجل غاية مظنونة . وأين العقل بالملكة ؟ وهو استكمال القوة الهيولانية ، حتى تصير قريبة من الفعل . وأين « العقل بالفعل » ؟ وهو « استكمال النفس بصورة ما أو صورة معقولة » ، حتى متى ما شاء عقلها وأحضرها بالفعل . وأين « العقل المستفاد » ؟ وهو « ماهية مجردة عن المادة . مرتسمة فى النفس على سبيل الحصول من خارج » . وأين « العقول المفارقة » ؟ فإنها : « ماهيات مجردة عن المادة » . وأين « العقل الفعال » ؟ ؛ فإنه من جهة ما هو عقل ؛ فإنه « جوهر صورى ، ذاته ماهية مجردة فى ذاتها — لا بتجريد غيرها — عن المادة وعن علائق المادة ، وهى ماهية كل موجود » ؛ ومن جهة ما هو « فعال » ؛ فإنه « جوهر بالصفة المذكورة ، من شأنه أن يخرج العقل الهيولانى من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه » ؟ .

فقد تعرض لنوع واحد من « العقول » . ولا خلاف أن هذه « العقول »

قد اختلفت « حدودها » ، وتباينت « فصولها » كما سمعت .

فأخبرني — أيها المتكلم الحكيم — : من أي عقل تعد عقلك أولا ؟ وهل ترضى أن يقال لك : تساوت الأقدام فى العقول ؟ حتى يكون عقلك « بالفعل » والإفادة كعقل غيرك « بالقوة » والاستعداد ؟ بل واستعداد عقلك لقبول المعقولات كاستعداد عقل غبي غوى : لا يرد عليه الفكر بزادة ، ولا ينفك الخيال عن عقله ، كما لا ينفك الحس عن خياله ؟ ؛ وإذا كانت الأقدام متساوية ، فما هذا الترتب فى الأقسام ؟ ؛ وإذ أثبت ترتباً فى العقول ، فبالضرورة أن ترتقى فى الصعود إلى درجة الاستقلال والإفادة ، وتنزل فى الهبوط إلى درجة الاستعداد والاستفادة . ثم : هل فى نوعه ما هو عديم الاستعداد أصلا حتى يشبه أن يكون عقلا ، وليس عقلا ؟ ومالنوع الذى تثبته للشياطين ؟ : أهو من عداد ماذكرنا ، أم خارج عن ذلك ؟ ؛ فإنك إذ ذكرت حد الملك ، وأنه جوهر بسيط ذو حياة ونطق عقلى ، غيرمائت ، هو واسطة بين البارى تعالى والأجسام السماويةوالأرضية ؛ وعددت أقسامه : أن منه ما هو عقلى ، ومنه ما هو نفسى . ومنه ما هو حسى ... فيلزمك من حيث التضاد ، أن تذكر حد الشيطان على الضد مما ذكرته من حدالملك ، وتعد أقسامه وأنواعه أيضاً . . . ؛ ويلزمك من حيث الترتب ، أن تذكر حد الإنسان على الضد مما ذكرته من حد الملك وتعد أقسامه وأنواعه كذلك ؛ حتى يكون من الإنسان : ماهو محسوس فقط ؛ ومنه : ماهو — مع كونه محسوساً — روحانى ، نفسانى ، عقلى ؛ وذلك هو « درجة النبوة » . فمن عقل عمل من حس ، ومن حس عمل من عقل ، ومن نفس مزاجى ، ومن مزاج نفسى ، ومن روح جسمانى ، ومن جسم روحانى . . . دع عنك كلام العامة ، ولا تظنن هذه طامة .

قالت الصابئة { لقد حصرتمونا (١) : بإبطال تساوى العقول والنفوس ، وإثبات الترتب والتضاد فيهما ؛ ولا شك أن من سلم الترتب

(١) «الحصر» له معنيان : لغوى ، واصطلاحى (منطقى) ، أما الحصر بالمعنى الاصطلاحى =

فقد لزمه الاتباع ؛ فأخبرونا : ما رتبة الأنبياء بالنسبة إلى نوع الإنسان ؟ ، وما رتبتهم بالإضافة إلى الملك والجن وسائر الموجودات ؟ ثم ما مرتبة النبي عند البارى تعالى ؟ . فإن عندنا : الروحانيات أعلى مرتبة من جميع الموجودات ، وهم المقربون فى الحضرة الإلهية ، والمكرمون لديه ؛ ونراكم تارة تقولون : إن النبي يتعلم من الروحانى ، ونراكم تارة تقولون : إن الروحانى يتعلم من النبي .

أجابت الحنفاء { بأن الكلام فى « المراتب » صعب ، ومن لم يصل إلى رتبة من المراتب كيف يمكنه أن يستوفى بيانها ؟ .

لكننا نعرف أن « رتبته » بالنسبة إلينا : رتبتنا بالنسبة إلى من هو دوننا فى « الجنس » من الحيوان . فكما أنا نعرف أسامى الموجودات ولا يعرفها الحيوان ؛ كذلك هم : يعرفون خواص الأشياء ، وحقائقها ، ومنافعها ، ومضارها ، ووجوه المصالح فى الحركات ، وحدودها ، وأقسامها . . ونحن لا نعرفها .

وكما أن نوع الإنسان ملك الحيوان بالتسخير ، فالأنبياء عليهم السلام ملوك الناس بالتدبير ، وكما أن حركات الناس معجزات الحيوان ، كذلك حركات الأنبياء معجزات الناس ؛ لأن الحيوانات لا يمكنها أن تبلغ إلى الحركات الفكرية حتى تميز الحق من الباطل ، ولا أن تبلغ إلى الحركات القولية حتى تميز الصدق من الكذب ، ولا أن تبلغ إلى الحركات الفعلية حتى تميز الخير من الشر ؛ فلا التمييز العقلى لها « بالوجود » ، ولا مثل هذه الحركات لها « بالفعل » . وكذلك حركات

= فليس مراداً هنا ، ولعل المراد من العبارة « حصرتمونا » هنا : أن الصابئة قالت للحنفاء — عقب سماعهم حججهم السابقة — :

لقد أبطلتم حججنا ، وضيقتم علينا المذاهب بحججكم ، وحبستمونا فى دعوانا ، وحصرتمونا فى مسالكنا ... حيث أبطلتم لنا — بما لا يحتمل المناقشة والرد — ما ادعيناه من تساوى العقول والنفوس ، وحيث أثبتم أنتم — أيها الحنفاء — الترتب والتضاد فى النفوس والعقول راجع صفحة ٧٥٢ من طبعتنا الأولى .

الأنبياء ؛ لأن منتهى فكرهم لاغاية له ، وحركات أفكارهم فى مجالى القدس مما تعجز عنها قوة البشر ؛ حتى يسلم لهم : « لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل » ، وكذلك حركاتهم القولية والفعلية لا تبلغ إلى غاية انتظامها وجريانها على سنن الفطرة حركة كل البشر . وهم فى الرتبة العليا ، والدرجة الأولى من درجات الموجودات كلها ؛ فقد أحاطوا علماً بما أطلعهم الرب تعالى على ذلك دون غيرهم من الملائكة والروحانيين ؛ ففى الأول تكون حاله حال التعلم : « علمه شديد القوى » ، وفى الأخير : حاله حال التعليم ، وذلك فى حق آدم عليه السلام : « أنبئهم بأسمائهم » حين كان « الأمر » على بدء الظهور والكشف ؛ فانظر ، كيف تكون الحال فى نهاية الظهور .

وأما إضافتهم إلى « جناب القدس » ، فالعبودية الخاصة : « قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين » ، قولوا : إنا عباد مربوبون ، وقولوا فى فضلنا ما شئتم . أحق الأسماء لهم ، وأخص الأحوال بهم : « عبده ورسوله » ؛ لا جرم كان أخص التعريفات لجلاله تعالى بأشخاصهم : « إله إبراهيم : إله إسماعيل وإسحاق : إله موسى وهرون : إله عيسى: إله محمد » عليهم السلام . فكما أن من العبودية ماهو عام الإضافة ، ومنها ما هو خاص الإضافة : كذلك التعريف إلى الخلق بالإلهية والربوبية ، والتجلى للعباد بالخصوصية : منه ما له عموم « رب العالمين » ومنه ما له خصوص « رب موسى وهارون » .

فهذه نهاية مذهبى الصابئة والحنفاء . وفى الفصول التى جرت بين الفريقين فوائد لا تحصى .

☆ ☆ ☆

وكان فى الخاطر بعد زوايا : نريد نملها ، وفى القلم خفايا : أكاد أحفها ؛ فعدلت عنها إلى ذكر « حكم هرمس العظيم » لاعلى أنه من جملة فرق الصابئة ، حاشاه بل على أن حكمه مما تدل على تقرير مذهب الحنفاء ، فى إثبات الكمال فى الأشخاص البشرية ، وإيجاب القول باتباع النواميس الإلهية ؛ على خلاف مذاهب الصابئة

١ — حِكَم « هُرْمُس » العظيم

المحمودة آثاره ، المرضية أقواله وأفعاله ، الذى يعد من الأنبياء الكبار ؛ ويقال : هو « إدريس » النبي عليه السلام . وهو الذى وضع أسامى البروج والكواكب السيارة ، ورتبها فى بيوتها ، وأثبت لها : الشرف والوبال ، والأوج والحضيض ، والمناظر بالتثليث والتسديس والتربيع ، والمقابلة والمقارنة ، والرجعة والاستقامة ؛ وبين : تعديل الكواكب ، وتقويمها . وأما الأحكام المنسوبة إلى هذه الاتصالات ، فغير مبرهن عليها عند الجميع .

وللهند والعرب طريقة أخرى فى الأحكام ؛ أخذوها من خواص الكواكب لا من طبائعها ، ورتبوها على الثوابت ؛ لا على السيارات .

ويقال : إن « عاذيمون » و« هرمس » هما : « شيث » و« إدريس » عليهما السلام .

ونقلت الفلاسفة عن « عاذيمون » أنه قال المبادىء الأول خمسة : البارى تعالى ، والعقل ، والنفس ، والمكان ، والخلاء ؛ وبعدها وجود المركبات . ولم ينقل هذا عن « هرمس » .

ومن حكم « هرمس » :

قوله : أول ما يجب على المرء الفاضل بطباعه ، المحمود بسنخه (١) ، المرضى فى عادته ، المرجو فى عاقبته : تعظيم الله عز وجل ، وشكره على معرفته ؛ وبعد ذلك ؛ فللناموس عليه حق الطاعة له ؛ والاعتراف بمنزلته ، وللسلطان عليه حق المناصحة والانقياد ، ولنفسه عليه حق الاجتهاد ؛ والدأب فى فتح باب السعادة ، ولخلصائه عليه حق التحلى لهم بالود ؛ والتسارع إليهم بالبذل . فإذا أحكم هذه الأسس لم يبق عليه إلا كف الأذى عن العامة ، وحسن المعاشرة ، وسهولة الخلق .

انظروا — معاشر الصابئة — كيف عظم أمر الرسالة ؛ حتى قرن طاعة الرسول —

---

(١) السنخ — بكسر فسكون — هو : الأصل ، والميل .

الذى عبر عنه بالناموس ـ بمعرفة الله تعالى . ولم يذكر هنا تعظيم الروحانيات ، ولا تعرض لها ؛ وإن كانت هى من الواجبات .

وسئل : بماذا يحسن رأى الناس فى الإنسان ؟ قال : بأن يكون لقاؤه لهم لقاء جميلا ، ومعاملته إياهم معاملة حسنة .

وقال : مودة الإخوان أن لا تكون لرجاء منفعة ، أو لدفع مضرة ؛ ولكن لصلاح فيه ، وطباع له .

وقال : أفضل ما فى الإنسان من الخير العقل ، وأجدر الأشياء أن لا يندم عليه صاحبه ، العمل الصالح ، وأفضل ما يحتاج إليه فى تدبير الأمور الاجتهاد ؛ وأظلم الظلمات الجهل ، وأوثق الإسار الحرص .

وقال : من أفضل البر ثلاثة : الصدق فى الغضب ، والجود فى العسرة ، والعفو عند المقدرة .

وقال : من لم يعرف عيب نفسه ؛ فلا قدر لنفسه عنده .

وقال : الفصل بين العاقل والجاهل : أن العاقل منطقه له ، والجاهل منطقه عليه .

وقال : لا ينبغى للعاقل أن يستخف بثلاثة أقوام : السلطان ، والعلماء ، والإخوان ؛ فإن من استخف بالسلطان أفسد عليه عيشه ، ومن استخف بالعلماء أفسد عليه دينه ، ومن استخف بالإخوان أفسد عليه مروءته . .

وقال : الاستخفاف بالموت أحد فضائل النفس .

وقال : المرء حقيق له أن يطلب الحكمة ويثبتها فى نفسه أولا ؛ بأن لا يجزع من المصائب التى تعم الأخيار ، ولا يأخذه الكبر فيما يبلغه من الشرف ، ولا يعير أحداً بما هو فيه ، ولا يغيره الغنى والسلطان ، وأن يعدل بين نيته وقوله حتى لا يتفاوت ، وتكون سنته ما لا عيب فيه ، ودينه ما لا يختلف فيه ، وحجته ما لا ينتقض .

وقال : أنفع الأمور للناس القناعة والرضى ، وأضرها الشره والسخط ؛ وإنما يكون كل السرور بالقناعة والرضى ، وكل الحزن بالشره والسخط .

ويحكى عنه فيما كتبه : أن أصل الضلال والهلكة - لأهله - أن يعد مافى العالم من الخير من عطية الله عز وجل ومواهبه ؛ ولا يعد ما فيه من الشر والفساد من عمل الشيطان ومكايده ، ومن افترى على أخيه فرية لم يخلص من تبعتها حتى يجازى بها ؛ فكيف يخلص من أعظم الفرية على الله عز وجل: أن يجعله سبباً للشرور وهو معدن الخير ؟ .

وقال : الخير والشر واصلان إلى أهلهما لا محالة ؛ فطوبى لمن جرى وصول الخير إليه وعلى يديه ، والويل لمن جري وصول الشر إليه وعلى يديه .

وقال : الإخاء الدائم الذي لا يقطعه شيء اثنان : أحدهما محبة المرء نفسه فى أمر « معاده » ، وتهذيبه إياها فى العلم الصحيح والعمل الصالح ؛ والآخر مودته لأخيه فى دين الحق؛ فإن ذلك مصاحب أخاه فىالدنيا بجسده ، وفىالآخرة بروحه .

وقال : الغضب سلطان الفظاظة ، والحرص سلطان الفاقة ؛ وهما منشئا كل سيئة ، ومفسدا كل جسد ، ومهلكا كل روح .

وقال : كل شيء يطاق تغييره إلا الطباع ، وكل شيء يقدر على إصلاحه غير الخلق السوء ، وكل شيء يستطاع دفعه إلا القضاء .

وقال : الجهل والحمق للنفس بمنزلة الجوع والعطش للبدن ؛ لأن هذين خلاء النفس ، وهذين خلاء البدن .

وقال : أحمد الأشياء عند أهل السماء والأرض لسان صادق ناطق بالعدل والحكمة والحق فى الجماعة .

وقال : أدحض الناس حجة من شهد على نفسه بدحوض حجته .

وقال : من كان دينه السلامة والرحمة والكف عن الأذى فدينه دين الله عز وجل ؛ وخصمه شاهد له بفلج الحجة ، ومن كان دينه الإهلاك والفظاظة والأذى فدينه دين الشيطان ؛ وهو بدحوض حجته شاهد على نفسه .

وقال : الملوك تحتمل الأشياء كلها إلا ثلاثة : قدح فى الملك ، وإفشاء للسر ، وتعرض للحرمة .

وقال : لا تكن أيها الإنسان كالصبى: إذا جاع ضغا(١)، ولا كالعبد : إذا شبع طغى ، ولا كالجاهل : إذا ملك بغى .

وقال : لا تشيرن على عدو ولا صديق إلا بالنصيحة ؛ فأما الصديق فتقضى بذلك - من واجبه - حقه ، وأما العدو فإنه إذا عرف نصيحتك إياه هابك وحسدك ، وإن صح عقله استحى منك وراجعك .

وقال : يدل على غريزة الجود السماحة عند العسرة ، وعلى غريزة الورع الصدق عندالشرة (٢) ، وعلى غريزة الحلم العفو عند الغضب .

وقال : من سره مودة الناس له ، ومعونتهم إياه ، وحسن القول منهم فيه : حقيق بأن يكون على مثل ذلك لهم .

وقال : لا يستطيع أحد أن يحوز الخير والحكمة ، ولا أن يخلص نفسه من المعايب : إلا أن يكون له ثلاثة أشياء : وزير ، وولى ، وصديق ؛ فوزيره عقله ، ووليه عفته ، وصديقه عمله الصالح .

وقال : كل إنسان موكل بإصلاح قدر باع من الأرض ؛ فإنه إذا أصلح قدر ذلك الباع صلحت له أموره كلها ، وإذا أضاعه أضاع الجميع ؛ وقدر ذلك نفسه .

---

(١) « ضغا » : استخذى ، والمقامر : خان ، والسنور ونحوه ضغواً وضغاء : صاح ، وكذا الصبى إذا جاع صاح وبكى وتهيج .

(٢) والشرة — بكسر الشين المنقوطة ، وفتح الراء المهملة وتشديدها — هى : النشاط ، والعنفوان ، والاندفاع ... ومنه « شرة الشباب» بالكسر : نشاطه وحدته .

وقال : لا يمدح بكمال العقل من لا نكمل عفته ، ولا بكمال العلم من لا يكمل عقله.

وقال : من أفضل أعمال العلماء ثلاثة أشياء : أن يبدلوا العدو صديقاً ، والجاهل عالما ، والفاجر براً .

وقال : الصالح من خيره خير لكل أحد ، ومن يعد خير كل أحد لنفسه خيرا .

وقال : ليس بحكمة ما لم يعاد الجهل ، ولا بنور ما لم يمحق الظلمة ، ولا بطيب ما لم يدفع النتن ، ولا بصدق ما لم يدحض الكذب ، ولا بصالح ما لم يخالف الطالح .

الباب الثانى : أصحاب الهياكل والأشخاص

وهؤلاء من فرق « الصابئة » . وقد أدرجنا مقالتهم فى « المناظرات » جملة . ونذكرها هنا تفصيلا .

١ — أصحابُ الهيَاكِل

اعلم أن « أصحاب الروحانيات » لما عرفوا أن لابد للإنسان من « متوسط » ، ولا بد للمتوسط من أن يرى ؛ فيتوجه إليه ، ويتقرب به ، ويستفاد منه . . . فزعوا إلى الهياكل التى هى السيارات السبع ؛ فتعرفوا أولا بيوتها ومنازلها ، وثانياً مطالعها ومغاربها ، وثالثاً اتصالاتها على أشكال الموافقة والمخالفة مرتبة على طبائعها ، ورابعاً تقسيم الأيام والليالى والساعات عليها ، وخامساً تقدير الصور والأشخاص والأقاليم والأمصار عليها .

فعملوا الخواتيم ، وتعلموا العزائم والدعوات ، وعينوا ليوم « زحل » مثلا : يوم السبت ، وراعوا فيه ساعته الأولى ، وتختموا بخاتمه المعمول على صورته وهيئته وصنعته ، ولبسوا اللباس الخاص به ، وتبخروا ببخوره الخاص ، ودعوا بدعواته الخاصة به ، وسألوا حاجتهم منه : الحاجة التى تستدعى من « زحل » : من أفعاله وآثاره الخاصة به ؛ فكان يقضى حاجتهم ، ويحصل فى الأكثر مرامهم . وكذلك رفع الحاجة التى تختص «بالمشترى» — فى يومه وساعته وجميع الإضافات التى ذكرنا — إليه . وكذلك سائر الحاجات إلى الكواكب . وكانوا يسمونها : « أربابا » ، «آلهة» ، والله تعالى هو رب الأرباب ، وإله الآلهة . ومنهم من جعل الشمس : إله الآلهة ، ورب الأرباب .

وكانوا يتقربون إلى الهياكل تقرباً إلى الروحانيات ، ويتقربون إلى الروحانيات تقرباً إلى البارى تعالى ؛ لاعتقادهم بأن الهياكل أبدان الروحانات ،

ونسبتها إلى الروحانيات نسبة أجسادنا إلى أرواحنا ، فهم الأحياء الناطقون بحياة الروحانيات ، وهى تتصرف فى أبدانها : تدبيراً ، وتصريفا ، وتحريكا ؛ كما نتصرف فى أبداننا . ولا شك أن من تقرب إلى شخص فقد تقرب إلى روحه .

ثم استخرجوا من عجائب الحيل المرتبة على عمل الكواكب ما كان يقضى منهم العجب . وهذه « الطلسمات »[1] المذكورة فى الكتب ، والسحر ، والكهانة، والتنجيم ، والتعزيم ، والخواتيم ، والصور . . . كلها من علومهم .

٢ — أصحابُ الأشخَاص

وأما « أصحاب الأشخاص » فقالوا : إذا كان لابد من متوسط يتوسل به ، و « شفيع » يتشفع إليه ؛ والروحانيات وإن كانت هى الوسائل ، لكنا إذا لم نرها بالأبصار ، ولم نخاطبها بالألسن . لم يتحقق التقرب إليها إلا «بهيا كلها» . ولكن الهياكل قد ترى فى وقت ، ولا ترى فى وقت ؛ لأن لها طلوعا وأفولا ، وظهورا بالليل وخفاء بالنهار ؛ فلم يصف لنا التقرب بها ، والتوجه إليها . . . فلا بد لنا من صور وأشخاص موجودة قائمة منصوبة نصب أعيننا ؛ نعكف عليها ، ونتوسل بها إلى « الهياكل » ؛ فنتقرب بها إلى الروحانيات ، ونتقرب بالروحانيات إلى الله سبحانه وتعالى ؛ فنعبدهم : « ليقربونا إلى الله زلفى » .

فاتخذوا أصناما « أشخاصاً » على مثال « الهياكل السبعة » : كل شخص فى مقابلة هيكل ، وراعوا فى ذلك جوهر الهيكل ؛ أعنى الجوهر الخاص به ، من الحديد

---

(١) الطلسم [بكسر الطاء وفتح اللام وسكون السين] جمعه « طلاسم » بفتح الطاء واللام وكسر السين ، و « الطلسم » [بكسر الطاء وتشديد اللام المفتوحة وسكون السين] جمعه « طلسمات » [بكسر الطاء وتشديد اللام المفتوحة وسكون السين] : خطوط أو كتابة يستعملها الساحر ، ويزعم أنه يدفع بها كل مؤذ . أو هو : التمائم والأحجبة ، والأعمال السحرية (والكلمة من الدخيل) .

وغيره ، وصوروه بصورته على الهيئة التى تصدر أفعاله عنه ، وراعوا فى ذلك : الزمان ، والوقت ، والساعة ، والدرجة ، والدقيقة ، وجميع الإضافات النجومية ؛ من اتصال محمود يؤثر فى نجاح المطالب التى تستدعى منه . فتقربوا إليه فى يومه وساعته ، وتبخروا بالبخور الخاص به ، وتختموا بخاتمه ، ولبسوا لباسه ، وتضرعوا بدعائه ، وعزموا بعزائمه ، وسألوا حاجتهم منه ؛ فيقولون : إنه كان يقضى حوائجهم بعد رعاية هذه الإضافات كلها. وذلك هو الذى أخبر « التنزيل » عنهم : أنهم عبدة الكواكب والأوثان .

« فأصحاب الهياكل » : هم عبدة الكواكب ؛ إذ قالوا بإلهيتها كما شرحنا .

و « أصحاب الأشخاص » : هم عبدة الأوثان ؛ إذ سموها آلهة فى مقابلة « الآلهة السماوية » ، وقالوا : « هؤلاء شفعاؤنا عند الله » .

٣ — مُنَاظَراتُ إِبراهِيمَ الخليل لأَصحابِ الهيَاكِل

[وأصحاب الأشخاص ، وكسره مذاهبهما]

وقد ناظر « الخليل » عليه السلام هؤلاء الفريقين .

فابتدأ بكسر مذاهب « أصحاب الأشخاص » ، وذلك قوله تعالى : « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم » ، وتلك الحجة : أن كسرهم قولا بقوله : « أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون » !

ولما كان أبوه « آزر » هو أعلم القوم بعمل الأشخاص والأصنام ، ورعاية الإضافات النجومية فيها حق الرعاية ؛ ولهذا كانوا يشترون منه الأصنام لا من غيره : كان أكثر الحجج معه ، وأقوى الإلزامات عليه ؛ إذ قال عليه السلام لأبيه آزر : « أتتخذ أصناماً آلهة ؟ إنى أراك وقومك فى ضلال مبين » ، وقال : « يا أبت ! لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً » ؟ ؛ لأنك جهدت

كل الجهد ، واستعملت كل العلم حتى عملت أصناماً فى مقابلة الأجرام السماوية ، فما بلغت قوتك العلمية والعملية إلى أن تحدث فيها سمعاً وبصرا ، وأن تغنى عنك ، وتضر وتنفع . وأنت بفطرتك وخلقتك أشرف درجة منها ؛ لأنك خلقت : سميعاً ، بصيراً ، نافعاً، ضاراً ؛ والآثار السماوية فيك أظهر منها فى هذا المتخذ تكلفاً والمعمول تصنعاً ، فيالها من حيرة ! إذ صار المصنوع بيديك معبوداً لك ، والصانع أشرف من المصنوع ! : « يا أبت ! لا تعبد الشيطان إن الشيطان كان للرحمن عصياً » : « يا أبت ! إنى أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن ... »

ثم دعاه إلى « الحنيفية » الحقة ، قال : « يا أبت ! إنى قد جاءنى من العلم ما لم يأتك ، فاتبعنى أهدك صراطاً سوياً» . . . « قال : أراغب أنت عن آلهتى يا إبراهيم » ؟ ! . . . فلم تقبل حجته القولية . فعدل عليه السلام عن القول إلى الكسر « للأصنام » بالفعل ، « فجعلهم جذاذاً إلا كبيراً لهم » ؛ فقالوا : « من فعل هذا بآلهتنا »؟ . . . « قال : بل فعله كبيرهم هذا ، فاسألوهم إن كانوا ينطقون ، فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا : إنكم أنتم الظالمون ، ثم نكسوا على رءوسهم ، لقد علمت ما هؤلاء ينطقون » . فأفحمهم بالفعل ؛ حيث أحال الفعل على كبيرهم ، كما أفحمهم بالقول ؛ حيث أحال الفعل منهم . وكل ذلك على طريق الإلزام عليهم ؛ وإلا فما كان « الخليل » كاذباً قط .

ثم عدل إلى كسر مذاهب « أصحاب الهياكل » ؛ وكما أراه الله تعالى « الحجة » على قومه ، قال : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ، وليكون من الموقنين » فأطلعه على ملكوت الكونين والعالمين : تشريفاً له على الروحانيات وهياكلها ، وترجيحاً لمذهب الحنفاء على مذهب الصابئة ، وتقريراً : أن الكمال فى الرجال؛ فأقبل على إبطال مذهب «أصحاب الهياكل » : « فلما جن عليه الليل رأى كوكباً ، قال : هذا ربى » ، على ميزان إلزامه على « أصحاب الأصنام » : « بل فعله

كبيرهم هذا » ؛ وإلا فما كان الخليل عليه السلام كاذباً فى هذا القول ، ولا مشركا فى تلك الإشارة .

ثم استدل « بالأفول » — الزوال ، والتغير ، والانتقال — على أنه لا يصلح أن يكون رباً إلهاً ؛ فإن الإله القديم لا يتغير ، وإذا تغير احتاج إلى مغير . . . هذا لو اعتقدتموه : رباً قديماً ، وإلهاً أزلياً ؛ ولو اعتقدتموه : واسطة ، وقبلة ، وشفيعاً ، ووسيلة ؛ فإن « الأفول » - الزوال - يخرجه أيضا عن حد الكمال . وعن هذا ما استدل عليهم « بالطلوع » وإن كان الطلوع أقرب إلى الحدوث من الأفول ؛ فإنهم إنما انتقلوا إلى عمل « الأشخاص » لما عراهم من التحير « بالأفول »، فأتاهم الخليل عليه السلام من حيث تحيرهم ؛ فاستدل عليهم بما اعترفوا بصحته ، وذلك أبلغ فى الاحتجاج .

ثم لما « رأى القمر بازغاً قال : هذا ربى ، فلما أفل قال : لئن لم يهدنى ربي لأكونن من القوم الضالين » ؛ فيا عجباً ممن لا يعرف « رباً » كيف يقول : « لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين » ؟ ! ... رؤية « الهداية » من الرب تعالى : غاية التوحيد ، ونهاية المعرفة ؛ والواصل إلى الغاية والنهاية ، كيف يكون فى مدارج البداية ؟ ! .

دع هذا كله خلف « قاف »[1] ، وارجع بنا إلى ما هو شاف كاف ؛ فإن الموافقة فى العبارة على طريق الإلزام على الخصم : من أبلغ الحجج ، وأوضح المناهج ؛ وعن هذا قال لما « رأى الشمس بازغة قال : هذا ربى هذا أكبر » ؛ لاعتقاد القوم أن الشمس ملك الفلك ، وهو « رب الأرباب » : الذى يقتبسون منه الأنوار ، ويقبلون منه الآثار ؛ «فلما أفلت قال : يا قوم إنى برىء مما تشركون

---

(١) قاف جبل لم يكتشف بعد ، وقيل إنه محيط بالأرض ومنه أصول الجبال كلها ، وليس وراءه حياة ولا دنيا. وعلى كل فهو مثل يضرب لإهمال الشيء ، وطرحه نهائياً ، وعدم التفكير فيه ، والبحث عنه .

إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفاً ، وما أنا من المشركين » .

قرر مذهب الحنفاء ، وأبطل مذاهب الصابئة ، وبين أن « الفطرة » هى « الحنيفية » ، وأن الطهارة فيها ، وأن الشهادة بالتوحيد مقصورة عليها ، وأن النجاة والخلاص متعلقة بها ، وأن الشرائع والأحكام مشارع ومناهج إليها ، وأن الأنبياء والرسل مبعوثون لتقريرها وتقديرها ، وأن الفاتحة والخاتمة والمبدأ والكمال منوطة بتحصيلها وتحريرها . . . « ذلك : الدين القيم » ، والصراط المستقيم ، والمنهج الواضح ، والمسلك اللائح ؛ قال الله تعالى لنبيه المصطفى ﷺ : « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ؛ ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ، منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين : من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون » .

الباب الثالث : الحرنانية

وهم جماعة من « الصابئة » .

١ — مقالات الحِرْنَانِيَّة

قالوا : إن الصانع المعبود واحد وكثير : أما واحد ؛ ففى الذات ، والأول ، والأصل ، والأزل. وأما كثير ؛ فلأنه يتكثر بالأشخاص فى رأى العين، وهى المدبرات السبعة والأشخاص الأرضية : الخيرة ، العالمة ، الفاضلة ؛ فإنه يظهر بها ، ويتشخص بأشخاصها ، ولا تبطل وحدته فى ذاته .

وقالوا : هو أبدع الفلك وجميع ما فيه من الأجرام والكواكب ، وجعلها مدبرات هذا العالم ؛ وهم الآباء ، والعناصر أمهات ، والمركبات مواليد . والآباء أحياء ناطقون ، يؤدون الآثار إلى العناصر ؛ فتقبلها العناصر فى أرحامها ، فيحصل من ذلك المواليد . ثم من المواليد قد يتفق شخص مركب من صفوها - دون كدرها - ويحصل له مزاج كامل الاستعداد ؛ فيتشخص الإله به فى العالم .

ثم إن طبيعة الكلِ تحدث فى كل إقليم من الأقاليم المسكونة على رأس كل ستة وثلاثين ألف سنة وأربعمائة وخمس وعشرين سنة : زوجين من كل نوع من أجناس الحيوانات ، ذكراً وأنثى ، من الإنسان وغيره ؛ فيبقى ذلك النوع تلك المدة . ثم إذا انقضى الدور بتمامه انقطعت الأنواع : نسلها ، وتوالدها ؛ فيبتدىء دور آخر ، ويحدث قرن آخر : من الإنسان ، والحيوان ، والنبات . . . وكذلك أبد الدهر . قالوا : وهذه هى القيامة الموعودة على لسان الأنبياء عليهم السلام ؛ وإلا فلا دار سوى هذه الدار : « وما يهلكنا إلا الدهر » . ولا يتصور إحياء الموتى ، وبعث من فى القبور : « أيعدكم : أنكم إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون ؟ هيهات هيهات لما توعدون » .

وهم الذين أخبر التنزيل عنهم بهذه المقالة .

٢ — نَشأةُ التَّنَاسُخ والُحلول منهم

وإنما نشأ أصل «التناسخ» و«الحلول» من هؤلاء القوم .

فإن «التناسخ» هو أن تتكرر الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية له ، ويحدث فى كل دور مثل ما حدث فى الأول . والثواب والعقاب فى هذه الدار ؛ لا فى دار أخرى لا عمل فيها .

والأعمال التى نحن فيها إنما هى أجزية على أعمال سلفت منا فى الأدوار الماضية ؛ فالراحة ، والسرور ، والفرح ، والدعة التى نجدها : هى مرتبة على أعمال البر التى سلفت منا فى الأدوار الماضية ؛ والغم ، والحزن ، والضنك ، والكلفة التى نجدها : هى مرتبة على أعمال الفجور التى سبقت منا .

وكذا كان فى الأول . وكذا يكون فى الآخر ؛ والانصرام من كل وجه غير متصور من الحكيم .

وأما «الحلول» فهو «التشخص» الذى ذكرناه ، وربما يكون ذلك بحلول ذاته ، وربما يكون بحلول جزء من ذاته ؛ على قدر استعداد مزاج الشخص .

وربما قالوا : إنما تشخص « بالهياكل السماوية » كلها ، وهو واحد ؛ وإنما يظهر فعله فى واحد واحد بقدر آثاره فيه ، وتشخصه به .

فكأن الهياكل السبعة أعضاؤه السبعة ، وكأن أعضاءنا السبعة هياكله السبعة : فيها يظهر ؛ فينطق بلساننا ، ويبصر بأعيننا ، ويسمع بآذاننا ، ويقبض ويبسط بأيدينا ، ويجيء ويذهب بأرجلنا ، ويفعل بجوارحنا .

٣ — مزاعم الحِرْنَانِية

وزعموا : أن الله تعالى أجل من أن يخلق : الشرور ، والقبائح ، والأقذار ، والخنافس ، والحيات ، والعقارب . . . بل هى كلها واقعة ضرورة عن اتصالات الكواكب : سعادة ، ونحوسة ، واجتماعات العناصر : صفوة ، وكدورة . . فما كان من: سعد ، وخير ، وصفو ، فهو المقصود من الفطرة ، فينسب إلى البارى تعالى . وما كان من : نحوسة ، وشر ، وكدر ، فهو الواقع ضرورة ، فلا ينسب إليه ، بل هى : إما اتفاقيات ، وضروريات ، وإما مستندة إلى أصل الشرور ، والاتصال المذموم .

و « الحِرْنَانِيّة » { ينسبون مقالتهم إلى : « عاذيمون » ، و « هرمس » ، و « أعيانا » ، و « أواذى » : أربعة من الأنبياء .

ومنهم من ينتسب إلى «سولون» جد «أفلاطون» لأمه ، ويزعم أنه كان نبياً .

وزعموا أن « أواذى» حرم عليهم : البصل ، والكراث ، والباقلى (١) .

أ | خ | أعمال الصابئة كلهم ، وهيا كلهم

و « الصابئون » كلهم { يصلون ثلاث صلوات ، ويغتسلون من الجنابة ومن مس الميت ، وحرموا أكل : الجزور ، والخنزير ، والكلب ، ومن الطير كل ماله مخلب ، والحمام .

ونهوا : عن السكر فى الشراب ، وعن الاختتان .

---

(١) قال صاحب القاموس المحيط فيما قاله فى مادة « بقل » ما نصه : « . . والبقل : ما نبت فى بزره ، لافى أرومة ثابتة ، وتبقل : خرج يطلبه ، والبقلة واحدته ، وبالضم: بقل الربيع . . . والباقلَى ، ويخفف ، والباقلاء مخففة ممدودة : الفول ، الواحدة بهاء ، أو الواحد والجمع سواء ، وأكله يولد الرياح والأحلام الردية ، والدر ، وأخلاطا غليظة ، وينفع للسعال .

وأمروا بالتزويج بولىّ وشهود ، ولا يجوزون الطلاق إلا بحكم حاكم ، ولا يجمعون بين امرأتين .

* * *

وأما « الهياكل » { التى بناها « الصابئة » على أسماء الجواهر العقلية الروحانية ، وأشكال الكواكب السماوية ؛

فمنها : هيكل العلة الأولى ؛ ودونها : هيكل العقل ، وهيكل السياسة ، وهيكل الصورة ، وهيكل النفس . . مدورات الشكل .

وهيكل « زحل » : مسدس ، وهيكل « المشترى » : مثلث ، وهيكل « المريخ » : مربع مستطيل ، وهيكل « الشمس » : مربع ، وهيكل « الزهرة » : مثلث فى جوف مربع ، وهيكل « عطارد » : مثلث فى جوفه مربع مستطيل ، وهيكل « القمر » : مثمن .

الجزء الثانى : الفلاسفة

١ الفلسفة باليونانية : محبة الحكمة.

والفيلسوف هو : فيلا وسوفا ؛ وفيلا هو المحب ، وسوفا : الحكمة ؛ أى هو : محب الحكمة .

والحكمة : قولية ، وفعلية :

أما الحكمة القولية ، وهى العقلية أيضاً ؛ فهى كل ما يعقله العاقل «بالحد» ، وما يجرى مجراه ؛ مثل «الرسم» . . . و«بالبرهان» ، وما يجرى مجراه ؛ مثل «الاستقراء» . . . فيعبر عنه بهما .

وأما الحكمة الفعلية : فكل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية .

فالأول الأزلى لما كان هو : الغاية ، والكمال ؛ فلا يفعل فعلا لغاية دون ذاته وإلا فيكون الغاية والكمال هو الحامل ، والأول محمول ؛ وذلك محال . فالحكمة فى فعله وقعت تبعاً لكمال ذاته ؛ وذلك هو الكمال المطلق فى الحكمة ، وفى فعل غيره من المتوسطات وقعت مقصوداً للكمال المطلوب ؛ وكذلك فى أفعالنا .

ثم إن الفلاسفة اختلفوا فى الحكمة القولية العقلية اختلافا لا يحصى كثرة ؛ والمتأخرون منهم خالفوا الأوائل فى أكثر المسائل . وكانت مسائل الأولين محصورة فى الطبيعيات ، والإلهيات ؛ وذلك هو الكلام فى البارى تعالى ، والعالم ؛ ثم زادوا فيها الرياضيات .

وقالوا : العلم ينقسم إلى ثلاثة أقسام : علم ما ، وعلم كيف ، وعلم كم . فالعلم الذى يطلب فيه ما هيات الأشياء هو العلم الإلهى ، والعلم الذى يطلب فيه كيفيات الأشياء هو العلم الطبيعى ، والعلم الذى يطلب فيه كميات الأشياء هو العلم الرياضى ؛ سواء كانت الكميات مجردة عن المادة ، أو كانت مخالطة بعد . فأحدث بعدهم «أرسطوطاليس» الحكيم : علم المنطق ، وسماه تعليمات ؛ وإنما هو جرده

من كلام القدماء ؛ وإلا فلم تخل الحكمة عن قوانين المنطق قط . وربما عدها آلة العلوم ؛ لا من جملة العلوم ؛ فقال :

الموضوع فى العلم الإلهى ؛ هو الوجود المطلق ؛ ومسائله : البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود .

والموضوع فى العلم الطبيعى ؛ هو الجسم ؛ ومسائله : البحث عن أحوال الجسم من حيث هو جسم .

والموضوع فى العلم الرياضى ؛ هو الأبعاد والمقادير ؛ وبالجملة : الكمية من حيث إنها مجردة عن المادة ؛ ومسائله : البحث عن أحوال الكمية من حيث هى كمية .

والموضوع فى العلم المنطقى ؛ هو المعانى التى فى ذهن الإنسان من حيث يتأدى بها إلى غيرها من العلوم ؛ ومسائله : البحث عن أحوال تلك المعانى من حيث هى كذلك .

قالت الفلاسفة : ولما كانت السعادة هى المطلوبة لذاتها ، وإنما يكدح الإنسان لنيلها ، والوصول إليها ، وهى لا تنال إلا بالحكمة ؛ فالحكمة تطلب إما ليعمل بها ، وإما لتعلم فقط ؛ فانقسمت الحكمة إلى قسمين : عملى ، وعلمى .

ثم منهم من قدم العملى على العلمى ، ومنهم من أخر ؛ كما سيأتى . فالقسم العملى هو عمل الخير ، والقسم العلمى هو علم الحق . قالوا : وهذان القسمان مما يوصل إليه بالعقل الكامل ، والرأى الراجح ؛ غير أن الاستعانة فى القسم العملى منه بغيره أكثر . والأنبياء عليهم السلام أيدوا بأمداد روحانية تقريراً للقسم العملى ؛ ولطرف ما من القسم العلمى . والحكماء تعرضوا لأمداد عقلية تقريراً للقسم العلمى ؛ ولطرف ما من القسم العملى . فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون ؛ ويتشبه بالإله الحق تعالى وتقدس بغاية الإمكان . وغاية النبى أن يتجلى له نظام الكون ؛ فيقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم ،

وتنتظم مصالح العباد ؛ وذلك لا يتأتى إلا بترغيب ، وترهيب ، وتشكيل ، وتخييل .

فكل ما ورد به أصحاب الشرائع والملل : مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة ، إلا من أخذ علمه من مشكاة النبوة ؛ فإنه ربما بلغ إلى حد التعظيم لهم ، وحسن الاعتقاد فى كمال درجتهم .

* * *

فمن الفلاسفة { حكماء الهند من البراهمة : لا يقولون بالنبوات أصلا .

ومنهم : حكماء العرب ، وهم شرذمة قليلون ؛ لأن أكثر حكمهم : فلتات الطبع ، وخطرات الفكر ؛ وربما قالوا بالنبوات .

ومنهم : حكماء الروم ، وهم منقسمون إلى القدماء ؛ الذين هم أساطين الحكمة ، وإلى المتأخرين منهم ؛ وهم : المشاءون ، وأصحاب الرواق ، وأصحاب أرسطوطاليس ؛ وإلى فلاسفة الإسلام ؛ الذين هم حكماء العجم ؛ وإلا فلم ينقل عن العجم قبل الإسلام مقالة فى الفلسفة ؛ إذ حكمهم كلها كانت متلقاة من النبوات : إما من الملة القديمة ؛ وإما من سائر الملل .

غير أن الصابئة كانوا يخلطون الحكمة بالصبوة .

* * *

فنحن نذكر مذاهب الحكماء القدماء : من الروم ، واليونانيين ، على الترتيب الذى نقل فى كتبهم ، ونعقب ذلك بذكر سائر الحكماء إن شاء الله تعالى .

فإن الأصل فى الفلسفة والمبدأ فى الحكمة للروم ، وغيرهم كالعيال لهم .

الباب الأول : الحكماء السبعة

١ — الذين هم أساطين الحكمة ؛ من : الملطية ، وساميا ، وأثينية ؛ وهى بلادهم.

وأما أسماؤهم ؛ فهى : تاليس الملطى ، وأنكساغورس ، وأنكسيمانس ، وأنبادقليس ، وفيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون .

وتبعهم جماعة من الحكماء ؛ مثل : فلوطرخيس ، وبقراط ، وديمقريطيس ، والشعراء ، والنساك .

وإنما يدور كلامهم فى الفلسفة على ذكر وحدانية البارى تعالى ، وإحاطته علماً بالكائنات ؛ كيف هى ؟ وفى الإبداع ، وتكوين العالم ، وأن المبادىء الأوَل : ما هى ؟ وكم هى ؟ ، وأن المعاد : ما هو ؟ ومتى هو ؟ . وربما تكلموا فى البارى تعالى بنوع حركة وسكون .

وقد أغفل المتأخرون من فلاسفة الإسلام ذكرهم ، وذكر مقالاتهم رأساً ؛ إلا نكتة شاذة نادرة ، ربما اعترت على أبصارهم وأفكارهم [١] ، أشاروا إليها تزييفا .

ونحن تتبعناها نقلا ، وتعقبناها نقداً ، وألقينا زمام الاختيار إليك : فى المطالعة ، والمناظرة بين كلام الأوائل والأواخر .

---

(١) اعترت على أبصارهم وأفكارهم : غشيتها وغطت عليها فلم يستبينوا وجه الصواب لا بالأبصار ولا بالأفكار .

١ — رَأْيُ تَالِيس (١)

وهو أول من تفلسف فى « ملطية » . قال : إن للعالم مبدعا ، لا تدرك صفته العقول من جهة هويته ؛ وإنما يدرك من جهة آثاره ، وهو الذى لا يعرف اسمه فضلا عن هويته ؛ إلا من نحو : أفاعيله ، وإبداعه ، وتكوينه الأشياء . . . ؛ فلسنا ندرك له اسما من نحو ذاته ؛ بل من نحو ذاتنا .

ثم قال : إن القول الذى لا مرد له : هو أن المبدع [كان] ولا شىء مبدع ، فأبدع الذى أبدع ولا صورة له عنده فى الذات ؛ لأن قبل الإبداع إنما هو فقط ، وإذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ : جهة ، وجهة ؛ حتى يكون هو ، وصورة ، أو حيث ، وحيث ؛ حتى يكون هو ، وذو صورة . والوحدة الخالصة تنافى هذين الوجهين .

والإبداع هو : تأييس ما ليس بأيسى(٢) ، وإذا كان هو مؤيس الآيسيات ـ والتأييس لامن شىء متقادم ـ فمؤيس الأشياء لا يحتاج إلى أن يكون عنده صورة الأيسى بالأيسية ؛ وإلا فقد لزمه ـ إن كانت الصورة عنده ـ أن يكون منفرداً عن الصورة التى عنده ؛ فيكون هو وصورة ، وقد بينا أنه قبل الإبداع إنما هو فقط.
وأيضاً : فلو كانت الصورة عنده : أكانت مطابقة للموجود الخارج ؟ أم غير مطابقة ؟ . فإن كانت مطابقة فلتتعدد الصور بعدد الموجودات ؛ ولتكن كلياتها مطابقة للكليات ، وجزئياتها مطابقة للجزئيات ؛ ولتتغير بتغيرها كما تكثرت

(١) الكتب العربية الحديثة كلها ، بل وبعض الكتب القديمة تكتب « طاليس » « بالطاء » بدل « التاء » ؛ وكل المحدثين من المتفلسفين ينطقونه بالطاء أيضاً : « طاليس » مع أن كل الكتب غير العربية تكتبها « بالتاء » بدل « الطاء » وقد يعللون لهذا بأن حرف « الطاء » ليس موجوداً فى غير اللغة العربية . وفوق هذا فان الكتب العربية القديمة تكتب « تاليس » بالتاء ، و« الشهرستانى » حجة ؛ وهو قد كتبه بالتاء لا بالطاء .

(٢) والتأييس : الإيجاد بقوة مستقلة . وما ليس بأيسى : يعنى : ما ليس بموجود .

بتكثرها . . . ، وكل ذلك محال ؛ لأنه ينافى الوحدة الخالصة . وإن لم تطابق الموجود الخارج فليست إذاً « صورة » عنه ؛ بل إنما هى شىء آخر .

قال : لكنه أبدع « العنصر » الذى فيه صور الموجودات والمعلومات كلها ؛ فانبعث من كل صورة موجود فى العالم على « المثال » الذى فى العنصر الأول ، فحل الصور ومنبع الموجودات كلها هو ذات العنصر .

وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى إلا وفى ذات العنصر صورة له ، ومثال عنه .

قال : ومن كمال ذات الأول الحق أنه أبدع مثل هذا العنصر ؛ فما يتصوره العامة فى ذاته تعالى أن فيها الصور — يعنى صور المعلومات — فهو فى مبدَعه ؛ ويتعالى [الأول الحق] بوحدانيته وهويته عن أن يوصف بما يوصف به « مبدعه » . ومن العجب أنه نقل عنه أن المبدع الأول هو « الماء » ؛ قال : الماء قابل لكل صورة ، ومنه أبدع الجواهر كلها : من السماء ، والأرض ، وما بينهما ، وهو علة كل مبدع ، وعلة كل مركب من العنصر الجسمانى . فذكر أن من جمود الماء تكونت الأرض ، ومن انحلاله تكون الهواء ، ومن صفوة الهواء تكونت النار ، ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء ، ومن الاشتعال الحاصل من الأثير تكونت الكواكب ؛ فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها إليه . قال : والماء ذكر والأرض أنثى وهما يكونان سفلا ، والنار ذكر والهواء أنثى وهما يكونان علواً .

وكان يقول : إن هذا العنصر الذى هو أول وهو آخر — أى هو المبدأ وهو الكمال — هو عنصر الجسمانيات والجرميات ، لا أنه عنصر الروحانيات البسيطة . ثم إن هذا العنصر له صفو وكدر ، فما كان من صفوه فإنه يكون جسما ، وما كان من كدره فإنه يكون جرما . فالجرم يدثر ، والجسم لا يدثر . والجرم كثيف ظاهر ، والجسم لطيف باطن . وفى النشأة الثانية يظهر الجسم ويدثر الجرم ؛

ويكون الجسم اللطيف ظاهراً ، والجرم الكثيف داثراً .

وكان يقول : إن فوق السماء عوالم مبدعة لا يقدر المنطق أن يصف تلك الأنوار ، ولا يقدر العقل أن يقف على إدراك ذلك الحسن والبهاء ، وهى مبدعة من عنصر لا يدرك غوره ، ولا يبصر نوره ، والمنطق والنفس والطبيعة تحته ودونه ؛ وهو الدهر المحض من نحو آخره ، لامن نحو أوله ؛ وإليه تشتاق العقول والأنفس ؛ وهو الذى سميناه « الديمومة » ، والسرمد ، والبقاء ؛ فى حد النشأة الثانية .

فظهر بهذه الإشارات أنه إنما أراد بقوله : الماء هو المبدَع الأول ، أى هو مبدأ التركيبات الجسمانية ، لا المبدأ الأول فى الموجودات العلوية ؛ لكنه لما اعتقد أن العنصر الأول هو قابل كل صورة — أى منبع الصور كلها — فأثبت فى العالم الجسمانى له مثالا يوازيه فى قبول الصور كلها ، ولم يجد عنصراً على هذا النهج مثل الماء ، فجعله المبدع الأول فى المركبات ، وأنشأ منه الأجسام والأجرام السماوية والأرضية .

وفى التوراة فى السفر الأول منها أن مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله تعالى ، ثم نظر إليه نظر الهيبة ، فذابت أجزاؤه ، فصارت ماء ، ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان ، فخلق منه السموات ، وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر ، فخلق منه الأرض ثم أرساها بالجبال . وكأن « تاليس » الملطى إنما تلق مذهبه من هذه المشكاة النبوية .

والذى أثبته من العنصر الأول الذى هو منبع الصور شديد الشبه « باللوح » المحفوظ المذكور فى الكتب الإلهية ؛ إذ فيه جميع أحكام المعلومات ، وصور جميع الموجودات ، والخبر عن الكائنات .

والماء — على القول الثانى — شديد الشبه بالماء الذى عليه العرش : « وكان عرشه على الماء » .

٢ — رَأْيُ « أَنَكْساغُورَس »

وهو أيضاً من أهل « ملطية » ، رأى فى الوحدانية مثل ما رأى « تاليس » وخالفه فى المبدأ الأول . قال إن مبدأ الموجودات هو [جسم أول] متشابه الأجزاء ، وهى أجزاء لطيفة لا يدركها الحس ، ولا ينالها العقل ، منها كون الكون كله العلوى منه والسفلى ؛ لأن المركبات مسبوقة بالبسائط ، والمختلفات أيضاً مسبوقة بالمتشابهات . أليست المركبات كلها إنما امتزجت وتركبت من العناصر ، وهى بسائط متشابهة الأجزاء ؟ وأليس الحيوان والنبات وكل مايغتذى فإنما يغتذى من أجزاء متشابهة أو غير متشابهة ، فتجتمع فى المعدة فتصير متشابهة ، ثم تجرى فى العروق والشرايين ، فتستحيل أجزاء مختلفة مثل الدم واللحم والعظم ؟ .

وحكى عنه أيضا أنه وافق سائر الحكماء فى المبدأ الأول : إنه « العقل الفعال » . غير أنه خالفهم فى قوله إن الأول الحق ـ تعالى ـ ساكن غير متحرك . وسنشرح القول فى السكون والحركة له تعالى ، ونبين اصطلاحهم فى ذلك(١) .

وحكى « فرفوريوس » عنه أنه قال : إن أصل الأشياء جسم واحد موضوع الكل ، لا نهاية له ، ولم يبين ما ذلك الجسم أهو من العناصر ؟ أم خارج عن ذلك ؟ قال : ومنه تخرج جميع الأجسام والقوة الجسمانية والأنواع والأصناف .

وهو أول من قال « بالكمون » و « الظهور » ، حيث قدر الأشياء كلها كامنة فى الجسم الأول ، وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم نوعا وصنفا ومقداراً وشكلا وتكاثفا وتخلخلا ، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة ، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة ، والإنسان الكامل الصورة من النطفة المهينة ، والطير من البيض ؛ فكل ذلك ظهور عن كمون ، وفعل عن قوة ، وصورة عن استعداد مادة . وإنما الإبداع واحد ، ولم يكن بشىء آخر سوى ذلك الجسم الأول .

---

(١) انظر صفحتى ٧٦، ٧٧ فى نهاية الفصل الرابع من هذا الباب : « رأى أنبادقليس » .

وحكى عنه أنه قال : كانت الأشياء ساكنة ، ثم إن العقل رتبها ترتيبا على أحسن نظام ، فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط ، ثم من متحرك ، ومن ساكن ، ومن مستقيم فى الحركة ، ومن دائر ، ومن أفلاك متحركة على الدوران ، ومن عناصر متحركة على الاستقامة . وهذه كلها بهذا الترتيب مظهرات لما فى الجسم الأول من الموجودات .

ويحكى عنه أن «المرتب» هو الطبيعة ، وربما يقول : المرتب هو البارى تعالى . وإذا كان المبدأ الأول عنده ذلك الجسم ، فمقتضى مذهبه أن يكون المعاد إلى ذلك الجسم . وإذا كانت النشأة الأولى هى الظهور ؛ فيقتضى أن تكون النشأة الثانية هى الكمون . وذلك قريب من مذهب من يقول « بالهيولى الأولى » التى حدثت فيها الصور ؛ إلا أنه أثبت جسماغير متناه بالفعل هو متشابه الأجزاء ، وأصحاب الهيولى لا يثبتون جسما بالفعل . وقد رد عليه « الحكماء المتأخرون » فى إثباته جسما مطلقاً لم يعين له صورة سماوية أو عنصرية ، وفى نفيه النهاية عنه ، وفى قوله بالكمون والظهور ، وفى بيانه سبب الترتيب وتعيينه المرتب . وإنما عقبت مذهبه برأى « تاليس » ؛ لأنهما من أهل « ملطية » ، ومتقاربان فى إثبات « العنصر الأول » والصور فيه متمثلة ، و « الجسم الأول » والموجودات فيه كامنة .

وحكى « أرسطوطاليس » عنه : أن الجسم الذى تكون منه الأشياء غير قابل للكثرة . قال وأومأ إلى أن الكثرة جاءت من قبل البارى تعالى وتقدس .

٣ — رَأْيُ « أَنَكْسِيمَانِس »

وهو من « الملطيين » المعروف بالحكمة ، المذكور بالخير عندهم . قال : إن البارى تعالى أزلى لا أول له ولا آخر :

هو مبدأ الأشياء ولا بدء له : هو المدرك من خلقه أنه « هو » فقط ،

وأنه لا « هوية » تشبهه ، وكل هوية فمبدعة منه : هو الواحد ليس كواحد الأعداد ؛ لأن واحد الأعداد يتكثر ، وهو لا يتكثر . وكل « مبدع » ظهرت صورته فى حد الإبداع فقد كانت صورته فى علمه الأول ، والصور عنده بلا نهاية .

قال : ولا يجوز فى البارى تعالى إلا أحد قولين ، إما أن نقول : إنه أبدع ما فى علمه ، وإما أن نقول : إنما أبدع أشياء لايعلمها ؛ وهذا من القول المستشنع . وإن قلنا أبدع ما فى علمه فالصور أزلية بأزليته ، وليس تتكثر ذاته بتكثر المعلومات ، ولا تتغير بتغيرها . قال : أبدع بوحدانيته صورة العنصر ، ثم صورة العقل انبعثت عنها ببدعة البارى تعالى . فرتب العنصر فى العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار وأصناف الآثار ، وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعة واحدة ؛ كما تحدث الصور فى المرآة الصقيلة بلا زمان ولا ترتيب بعض على بعض ، غير أن « الهيولى » لا تحتمل القبول دفعة واحدة إلا بترتيب وزمان ؛ فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب . ولم يزل [الأمر كذلك] فى العالم بعد العالم على قدر طبقات تلك العوالم ؛ حتى قلت أنوار الصور فى الهيولى ، وقلت الهيولى ، وصارت منها هذه الصورة الرذلة الكثيفة ، التى لم تقبل نفساً روحانية ، ولا نفساً حيوانية ، ولا نباتية .

وكل ما هو على قبول حياة وحس فهو يعد فى آثار تلك الأنوار .

وكان يقول : إن هذا العالم ، يدثر ، ويدخله الفساد والعدم ؛ من أجل أنه سفل تلك العوالم وثفلها(١) ؛ ونسبتها إليه نسبة اللب إلى القشر ، والقشر يرمى . قال : وإنما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم ، وإلا لما ثبت طرفة عين ، ويبقى ثباته إلى أن يصفى العقل جزءه الممتزج به ، وإلى أن تصفى النفس جزءها المختلط فيه . فإذا صفى الجزءان عنه دثرت أجزاء هذا العالم وفسدت

---

(١) « الثفل » — بضم فسكون — . ما استقر تحت الشيء من كدرة .

وبقيت مظلمة قد عدمت ذلك القليل من النور فيها ، وبقيت الأنفس الدنسة الخبيثة فى هذه الظلمة بلا نور ولا سرور، ولا روح ولا راحة ،ولاسكون ولاسلوة.

ونقل عنه أيضا : أن أول الأوائل — من المبدعات — هو « الهواء » ، ومنه تكون جميع ما تكون فى العالم من الأجرام العلوية والسفلية .

قال : ما كون من صفو الهواء المحض لطيف روحانى لا يدثر ولا يدخل عليه الفساد ولا يقبل الدنس والخبث ، وما كون من كدر الهواء كثيف جسمانى يدثر ويدخله الفساد ويقبل الدنس والخبث . فما فوق الهواء — من العوالم — فهو من صفوه ؛ وذلك عالم الروحانيات ، وما دون الهواء من العوالم فهو من كدره ؛ وذلك عالم الجسمانيات ؛ وهو كثير الأوساخ والأوضار ، يتشبث به من سكن إليه فيمنعه من أن يرتفع علوا ، ويتخلص منه من لم يسكن إليه فيصعد إلى عالم كثير اللطافة ، دائم السرور . ولعله جعل الهواء أول الأوائل لموجودات العالم الجسمانى ، كما جعل العنصر أول الأوائل لموجودات العالم الروحانى .

وهو على مثال مذهب « تاليس » ؛ إذ أثبت العنصر والماء فى مقابلته ، وهو قد أثبت العنصر والهواء فى مقابلته ، ونزل العنصر منزلة « القلم الأول » ، والعقل منزلة «اللوح» القابل لنقش الصور ، ورتب الموجودات على ذلك الترتيب . وهو أيضاً من « مشكاة النبوة » اقتبس ، وبعبارات القوم التبس .

٤ — رَأْىُ أَنْبَادُقْلِيس

وهو من الكبار عند الجماعة ، دقيق النظر فى العلوم ، رقيق الحال فى الأعمال . وكان فى زمن « داود » النبى عليه السلام ، مضى إليه وتلقى منه العلم ، واختلف إلى « لقمان » الحكيم ، واقتبس منه الحكمة ، ثم عاد إلى « يونان » وأفاد . قال : إن البارى تعالى لم تزل « هويته » فقط ، وهو العلم المحض ، وهو الإرادة

المحضة ، وهو الجود والعزة ، والقدرة والعدل والخير والحق ؛ لا أن هناك قوى مسماة بهذه الأسماء ، بل هى ، هو ، وهو : هذه كلها . مبدع فقط لا أنه أبدع من شىء ، ولا أن شيئاً كان معه . فأبدع الشىء البسيط الذى هو أول البسائط المعقول ، وهو العنصر الأول . ثم كثر الأشياء المبسوطة من ذلك المبدع البسيط الواحد الأول ، ثم كون المركبات من المبسوطات .

وهو مبدع الشىء واللاشىء : العقلى ، والفكرى ، والوهمى ؛ أى مبدع المتضادات والمتقابلات : المعقولة والخيالية والحسية . وقال : إن البارى تعالى أبدع الصور لا بنوع إرادة مستأنفة ، بل بنوع أنه علة فقط وهو العلم والإرادة . فإذا كان المبدع إنما أبدع الصور بنوع أنه علة لها ، فالعلة ولا معلول ؛ وإلا فالمعلول مع العلة معية بالذات ، فإن جاز أن يقال إن معلولا مع العلة ؛ فالمعلول حينئذ ليس هو غير العلة ، وأن يكون المعلول ليس أولى بكونه معلولا من العلة ، ولا العلة بكونها علة أولى من المعلول ؛ فالمعلول إذا تحت العلة وبعدها ، والعلة علة العلل كلها ، أى علة كل معلول تحتها ؛ فلا محالة أن المعلول لم يكن مع العلة بجهة من الجهات البتة ، وإلا فقد بطل اسم العلة والمعلول . فالمعلول الأول هو العنصر ، والمعلول الثانى هو بتوسطه العقل ، والثالث بتوسطهما النفس ، وهذه بسائط ومتوسطات ؛ وما بعدها مركبات .

وذكر أن المنطق لا يعبر عما عند العقل ؛ لأن العقل أكبر من المنطق من أجل أنه بسيط والمنطق مركب ، والمنطق يتجزأ والعقل يتحد ويحد فيجمع المتجزئات . فليس للمنطق إذاً أن يصف البارى تعالى إلا صفة واحدة ، وذلك أنه هو ولا شىء من هذه العوالم بسيط ولا مركب . فإذا كان هو ولا شىء ؛ فقد كان الشىء واللاشىء مبدعين .

ثم قال « أنبادقليس » : العنصر الأول بسيط من نحو ذات العقل الذى هو دونه ، وليس هو بسيطاً مطلقا أى واحداً بحتاً من نحو ذات العلة ، فلا معلول

إلا وهو مركب تركيباً عقلياً أو حسياً ، فالعنصر فى ذاته مركب من المحبة والغلبة ، وعنهما أبدعت الجواهر البسيطة الروحانية ، والجواهر المركبة الجسمانية ؛ فصارت المحبة والغلبة صفتين أو صورتين للعنصر ، مبدأين لجميع الموجودات ، فانطبعت الروحانيات كلها على المحبة الخالصة ، والجسمانيات كلها على الغلبة ، والمركبات منهما على طبيعتى المحبة والغلبة ، والازدواج والتضاد ؛ وبمقدارهما فى المركبات تعرف مقادير الروحانيات فى الجسمانيات . قال : ولهذا المعنى ائتلفت المزدوجات بعضها ببعض نوعا بنوع وصنفا بصنف ، واختلفت المتضادات فتنافر بعضها عن بعض نوعاً عن نوع وصنفاً عن صنف .

فما كان فيها من الائتلاف والمحبة فمن الروحانيات ، وما كان فيها من الاختلاف والغلبة فمن الجسمانيات ، وقد يجتمعان فى نفس واحدة بإضافتين مختلفتين .

وربما أضاف المحبة إلى المشترى والزهرة ، والغلبة إلى زحل والمريخ ؛ فكأنهما تشخصتا بالسعدين والنحسين .

ولكلام « أنبادقليس » مساق آخر ، قال : إن النفس النامية قشر للنفس البهيمية الحيوانية ، والنفس الحيوانية قشر للنفس المنطقية ، والمنطقية قشر للعقلية ، وكل ما هو أسفل فهو قشر لما هو أعلى ، والأعلى لبه . وربما يعبر عن القشر واللب بالجسد والروح ، فيجعل النفس النامية جسداً للنفس الحيوانية ، وهذه روحاً لها ، وعلى ذلك حتى ينتهى إلى العقل .

وقال : لما صور العنصر الأول فى العقل ما عنده من الصور المعقولة الروحانية ، وصور العقل فى النفس ما استفاد من العنصر : صورت النفس الكلية فى الطبيعة الكلية ما استفادت من العقل ؛ فحصلت قشور فى الطبيعة لا تشبهها ، ولا هى شبيهة بالعقل الروحانى اللطيف . فلما نظر العقل إليها وأبصر الأرواح واللبوب فى الأجسام والقشور : ساح عليها من الصور الحسنة الشريفة البهية

ـ وهى صور النفوس المشاكلة للصور للصور العقلية اللطيفة الروحانية ـ حتى يدبرها ويتصرف فيها بالتمييز بين القشور واللبوب ، فيصعد باللبوب إلى عالمها ، فكانت النفوس الجزئية أجزاء للنفس الكلية كأجزاء الشمس المشرقة على منافذ البيت ، والطبيعة الكلية معلولة للنفس ، وفرق بين الجزء وبين الطبيعة ؛ فالجزء غير المعلول .

ثم قال : وخاصية النفس الكلية « المحبة » ؛ لأنها لما نظرت إلى العقل وحسنه وبهائه أحبته حب وامق عاشق لمعشوقه ، فطلبت الاتحاد به وتحركت نحوه .

وخاصية الطبيعة الكلية « الغلبة » ؛ لأنها لما توحدت لم يكن لها نظر وبصر تدرك بهما النفس والعقل وتعشقهما ، بل انبجست منهـــا قوى متضادة : أما فى بسائطها فمتضادات الأركان ، وأما فى مركباتها فمتضادات القوى المزاجية والطبيعية والنباتية والحيوانية . و « الطبيعية » تمردت عليها ؛ لبعدها من العلة بكونها معلولة عن كلياتها ، وطاوعتها الأجزاء النفسانية مغترة بعالمها الغرار الغدار ، فركنت إلى لذات حسية : من مطعم مرى ، ومشرب هنى ، وملبس طرى ، ومنكح شهى . . . ونسيت ما قد طبعت عليه من ذلك البهاء والحسن والكمال الروحانى النفسانى العقلى ، فلما رأت النفس الكلية تمردها واغترارها أهبطت إليها جزءاً من أجزائها ، هو أزكى وألطف وأشرف من هاتين النفسين ـ البهيمية ، والنباتية ـ ومن تلك النفوس المغترة بهما ، فيكسر النفسين عن تمردهما ، ويحبب إلى النفوس المغترة عالمها ، ويذكرها بما نسيت ، ويعلمها ما جهلت ، ويطهرها مما تدنست فيه ، ويزكيها عما تنجست به . وذلك الجزء الشريف هو « النبى » المبعوث فى كل « دور » من الأدوار ، فيجرى على سنن العقل والعنصر الأول من رعاية المحبة ، والغلبة ؛ فيتألف بعض النفوس بالحكمة والموعظة الحسنة ، ويشدد على بعضها بالقهر والغلبة .

فتارة يدعو باللسان من جهة المحبة لطفاً ، وتارة يدعو بالسيف من جهة الغلبة

عنفاً ، فيخلص النفوس الجزئية الشريفة — التى اغترت بتمويهات النفسين المزاجيتين — عن التمويه الباطل ، والتسويل الزائل الفائل . وربما يكسو النفسين السافلتين كسوة النفس الشريفة ، فتنقلب الصفة الشهوية إلى المحبة ، فتغلب محبة الخير والحق والصدق ، وتنقلب الصفة الغضبية إلى « الغلبة » فتغلب الشر والباطل والكذب ؛ فتصعد النفس الجزئية الشريفة إلى عالم الروحانيين بهما جميعاً ، فتكونان جسداً لها فى ذلك العالم ، كما كانتا جسداً لها فى هذا العالم . وقد قيل : « إذا كانت الدولة والجد لأحد أحبه أشكاله ؛ فيغلب بمحبتهم له أضداده » .

ومما نقل عن « أنبادقليس » أنه قال : العالم مركب من « الأسطقسات » الأربعة[١] ؛ فإنه ليس وراءها شىء أبسط منها ، وأن الأشياء « كامنة » بعضها فى بعض . وأبطل الكون والاستحالة والنمو ، وقال : الهواء لا يستحيل ناراً ، ولا الماء هواء ، ولكن ذلك بتكاثف وتخلخل وبكمون وظهور ، وتركب وتحلل . وإنما التركب فى المركبات بالمحبة يكون ، والتحلل فى المتحللات بالغلبة يكون .

ومما نقل عنه أيضا : أنه تكلم فى البارى تعالى بنوع حركة وسكون ، فقال : إنه متحرك بنوع سكون ؛ لأن العقل والعنصر متحركان بنوع سكون ، وهو مبدعهما ، ولا محالة أن المبدع أكبر ؛ لأنه علة كل متحرك وساكن . وشايعه على هذا الرأى « فيثاغورس » ومن بعده من « الحكماء » . . . إلى « أفلاطون » . وأما « زينون الأكبر » و « ديمقريط » و « الشاعريون » فصاروا إلى أنه تعالى متحرك . وقد سبق النقل عن « أنكساغورس » أنه قال : هو ساكن لا يتحرك ؛

---

(١) الأسقطس [بضم فسكون فضم فضم] فى اليونانية : كالعنصر فى العربية ، وهو الأصل الذى تتألف منه الأجسام المختلفة الطبائع ، وجمعه الأسطقسات [بضم الهمزة وسكون السين الأولى وضم الطاء والقاف وتشديد السين الممدودة الثانية وفتحها] والعناصر ، وهى أربعة النار والهواء والماء والتراب ، وهذه الأربعة تسمى بأربعة أسماء : العناصر ، والأسطقسات ، والأركان ، وأصول الكون والفساد ، لكن باعتبارات مختلفة .

لأن الحركة لا تكون إلا محدثة ، ثم قال : إلا أن يقولوا : إن « تلك الحركة » فوق « هذه الحركة » ، كما أن « ذلك السكون » فوق « هذا السكون » .

وهؤلاء ما عنوا بالحركة والسكون « النقلة » عن مكان واللبث فى مكان ، ولا بالحركة التغير والاستحالة ، ولا بالسكون ثبات « الجوهر » والدوام على حالة واحدة ؛ فإن « الأزلية » و « القدم » تنافى هذه المعانى كلها .

ومن يحترز ذلك الاحتراز عن التكثر ، فكيف يجازف هذه المجازفة فى التغير ؟!

فأما الحركة والسكون فى العقل والنفس ، فإنما عنوا [بهما] « الفعل » و « الانفعال » ؛ وذلك أن العقل لما كان موجوداً كاملا بالفعل قالوا : هو ساكن واحد مستغن عن حركة يصير بها فاعلا ، والنفس لما كانت ناقصة متوجهة إلى الكمال قالوا : هى متحركة طالبة درجة العقل . ثم قالوا : العقل ساكن بنوع حركة ، أى هو فى ذاته كامل بالفعل ، فاعل يخرج النفس من القوة إلى الفعل . والفعل نوع حركة فى سكون ؛ والكمال نوع سكون فى حركة ، أى هو كامل ومكمل غيره . فعلى هذا المعنى يجوز — على قضية مذهبهم — إضافة « الحركة » و « السكون » إلى البارى تعالى .

ومن العجب أن مثل هذا الاختلاف قد وجد فى « أرباب الملل » ؛ حتى صار بعض إلى أنه [تعالى][1] مستقر فى مكان ، ومستو على مكان ؛ وذلك إشارة إلى « السكون » ، وصار بعض إلى أنه يجىء ويذهب وينزل ويصعد ؛ وذلك عبارة عن « الحركة » ، إلا أن يحمل على معنى صحيح لائق بجناب القدس ، حقيق بجلال الحق .

ومما نقل عن « أنبادقليس » فى أمر « المعاد » [أنه] قال : يبقى هذا العالم على الوجه الذى عهدناه من النفوس التى تشبثت بالطبائع ، والأرواح التى تعلقت بالشباك حتى تستغيث فى آخر الأمر إلى « النفس الكلية » التى هى كلها ، فتتضرع

(١) وقد آثرنا زيادة لفظ « تعالى » : توضيحاً للمعنى ، ودفعاً لما عسى أن يكون من التباس أو تأويل .

« النفس » إلى « العقل » ، ويتضرع « العقل » إلى « البارى » تعالى ، فيسيح البارى تعالى على العقل ، ويسيح العقل على النفس ، وتسيح النفس على هذا العالم بكل نورها ؛ فتستضىء الأنفس الجزئية ، وتشرق الأرض بنور ربها ، حتى تعاين الجزئيات كلياتها ، فتتخلص من الشبكة ، فتتصل بكلياتها ، وتستقر فى عالمها : مسرورة ، محبورة : « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » .

٥ — رَأْىُ « فِيثَاغُورَس »

ابن « مِنْسَارخس »

من أهل « ساميا » . وكان فى زمان « سليمان » النبى ابن « داود » عليهما السلام . قد أخذ « الحكمة » من « معدن النبوة » . وهو الحكيم الفاضل ، ذو الرأى المتين ، والعقل الرصين . يدعى : أنه شاهد العوالم [العلوية][1] بحسه وحدسه[2] ، وبلغ فى الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك ، ووصل إلى مقام الملك ، وقال : « ما سمعت شيئاً قط ألذ من حركاتها ، ولا رأيت شيئاً أبهى من صورها وهيئآتها » .

قوله فى « الإلهيات » . [قال] : إن البارى تعالى واحد لا كالآحاد ، ولا يدخل فى العدد ، ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس ؛ فلا الفكر العقلى يدركه ، ولا المنطق النفسى يصفه ، فهو فوق الصفات الروحانية ، غير مدرك

---

(١) كلمة « العلوية » — المكتوبة بين مربعين — غير موجودة فى جميع المجموعات الأصول التى عثرنا عليها للكتاب ، مع أن : السياق واللحاق ، وفقه الموضوع — كما سيأتى صريحاً فى نهاية هذا الفصل — كل ذلك يحتم كتابتها . والله الموفق .

(٢) الحدس [بفتح فسكون] : الظن والتخمين والسرعة ، والمراد هنا : سرعة انتقال الذهن والحكم على العوالم العلوية كأنها مشاهدة بالحواس .

من نحو ذاته ، وإنما يدرك بآثاره وصنائعه وأفعاله . وكل عالم من العوالم يدركه بقدر الآثار التي تظهر فيه صنعته ، فينعته ويصفه بذلك القدر الذي يخصه من صنعته ؛ فالموجودات في العالم الروحاني قد خصت بآثار خاصة روحانية فتنعته من حيث تلك الآثار ، والموجودات في العالم الجسماني قد خصت بآثار خاصة جسمانية فتنعته من حيث تلك الآثار . ولا نشك أن هداية الحيوان مقدرة على الآثار التي جبل الحيوان عليها ، وهداية الإنسان مقدرة على الآثار التي فطر الإنسان عليها . فكل يصفه من نحو ذاته ، ويقدسه عن خصائص صفاته .

ثم قال : « الوحدة » تنقسم إلى وحدة غير مستفادة من الغير ، وهي : وحدة الباري تعالى : وحدة الإحاطة بكل شيء : وحدة الحكم على كل شيء : وحدة تصدر عنها الآحاد في الموجودات والكثرة فيها ، وإلى وحدة مستفادة من الغير ، وذلك وحدة المخلوقات . وربما يقول : « الوحدة على الإطلاق » تنقسم إلى وحدة قبل الدهر ، ووحدة مع الدهر ، ووحدة بعد الدهر وقبل الزمان ، ووحدة مع الزمان . فالوحدة التي هي قبل الدهر هي وحدة الباري تعالى ، والوحدة التي هي مع الدهر هي وحدة العقل الأول ، والوحدة التي هي بعد الدهر وقبل الزمان هي وحدة النفس ، والوحدة التي هي مع الزمان هي وحدة العناصر والمركبات .

وربما يقسم « الوحدة » قسمة أخرى فيقول : « الوحدة » تنقسم إلى وحدة بالذات ، وإلى وحدة بالعرض . فالوحدة بالذات ليست إلا للمبدع للكل الذي منه تصدر الوحدانيات في العدد والمعدود ، والوحدة بالعرض تنقسم إلى ما هو مبدأ العدد وليس داخلا في العدد ، وإلى ما هو مبدأ للعدد وهو داخل فيه : فالأول كالواحدية « للعقل الفعال » ؛ لأنه لا يدخل في العدد والمعدود . والثاني ينقسم إلى ما يدخل فيه كالجزء له ؛ فإن « الاثنين » إنما هو مركب من واحدين ، وكذلك كل عدد فهو مركب من آحاد لا محالة ، وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر

نزلت « نسبة الوحدة » إليه إلى أقل ، وإلى ما يدخل فيه كاللازم له لا كالجزء فيه ؛ وذلك لأن كل عدد [أو] معدود(١) لن يخلو قط عن « وحدة » تلازمه ؛ فإن الاثنين والثلاثة ـ فى كونهما اثنين وثلاثة ـ واحدة . وكذلك المعدودات ـ من المركبات والبسائط ـ واحدة : إما فى الجنس ، أو فى النوع ، أو فى الشخص ؛ كالجوهر فى أنه جوهر على الإطلاق ، والإنسان فى أنه إنسان ، والشخص المعين ـ مثل زيد ـ في أنه ذلك الشخص بعينه واحـــد ؛ فلم تنفك « الوحدة » من الموجودات قط . وهذه « وحدة » مستفادة من وحدة البارى تعالى تلزم الموجودات كلها ، وإن كانت في ذواتها متكثرة . وإنما شرف كل موجود بغلبة « الوحدة » فيه ، فكل ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكمل .

ثم إن « لفيثاغورس » رأياً فى العدد والمعدود قد خالف فيه جميع الحكماء قبله ، وخالفه فيه مَن بعده ، وهو أنه جرد العدد عن المعدود تجريد الصورة عن المادة ، وتصوره موجوداً محققا ، و [جرد] الصورة ، وتحققها . وقال : مبدأ الموجودات هو العدد ، وهو أول مبدع أبدعه البارى تعالى . فأول العدد هو الواحد ، وله اختلاف رأى فى أنه هل يدخل فى العدد أم لا كما سبق ، وميله الأكثر إلى أنه لا يدخل فى العدد ؛ فيبتدىء العدد من اثنين .

---

(١) وإنما آثرت زيادة « أو » لأن ، نحو الكلام ، وفقه الموضوع : يحتمان ذلك ؛ أو بعبارة أخرى : شكلا ، وموضوعا ؛ كما يقولون . أما الناحية النحوية (الشكلية) ؛ فلأن كلمة « تلازمه » أو « ملازمة » لا تقبل الواو نحواً بين « كل عدد ومعدود » وكذلك الفعل « يخلو » ، ولو قال : « لن يخلوا » ـ باثبات ألف الاثنين مع الفعل « يخلو » وقال أيضاً : « تلازمهما » ، أو « ملازمة لهما » .. لو كان هذا وذاك ؛ لقلنا « كل عدد ومعدود » بواو العطف . وأما الناحية الفقهية (الموضوعية) ؛ فلأن قوله « وكذلك المعدودات . . واحدة » عقب قوله : « فإن الاثنين والثلاثة . . . واحدة » ويعنى من الناحية العددية . . . أقول : لأن قول « الشهرستانى » هذا وذاك يحتمان رجع الكلام إلى كل من « العدد » و « المعدود » ؛ فلا بد إذاً من زيادة « أو » . والله أعلم .

ويقول هو منقسم إلى زوج وفرد ، فالعدد البسيط الأول اثنان ، والزوج البسيط [الأول] أربعة ؛ وهو المنقسم بمتساويين ، ولم يجعل الاثنين زوجاً ؛ فإنه لو انقسم لكان إلى واحدين ، وكان الواحد داخلا فى العدد ، ونحن ابتدأنا فى العدد من اثنين ، والزوج قسم من أقسامه ؛ فكيف يكون نفسه ؟ . والفرد البسيط الأول ثلاثة ، قال : وتتم القسمة بذلك ، وما وراءه فهو قسمة القسمة ؛ فالأربعة هى نهاية العدد ، وهى الكمال ، وعن هذا كان يقسم « بالرباعية » : « لا ؛ وحق الرباعية : التى هى تدبر أنفسنا : التى هى أصل الكمال » . وما وراء ذلك فهو : زوج الفرد ، وزوج الزوج ، وزوج الزوج والفرد .

ويسمى الخمسة عدداً دائراً ؛ فإنها إذا ضربتها فى نفسها ـ أبداً ـ عادت الخمسة من الرأس .

ويسمى الستة عدداً تاماً ؛ فإن أجزاءها مساوية لجملتها .

والسبعة عدداً كاملا ؛ فإنها مجموع الزوج والفرد ؛ وهى نهاية أخرى :

والثمانية مبتدأة ؛ مركبة من زوجين :

والتسعة من ثلاثة أفراد ؛ وهى نهاية أخرى .

والعشرة من مجموع العدد من الواحد إلى الأربعة ؛ وهى نهاية أخرى .

فللعدد أربع نهايات: أربعة ، وسبعة ، وتسعة ، وعشرة . ثم يعود إلى «الواحد» فيقول : أحد عشر . . . ويعد . والتركيبات فيما وراء الأربعة على أنحاء ستة :

فالخمسة على مذهب من لا يرى الواحد داخلا فى العدد فهى مركبة من عدد وفرد ، وعلى مذهب من يرى ذلك فهى مركبة من فرد وزوجين .

وكذلك الستة على الأول فمركبة من فردين أو عدد وزوج ، وعلى الثانى فمركبة من ثلاثة أزواج .

والسبعة على الأول فمركبة من فرد وزوج ، وعلى الثانى فمركبة من فرد وثلاثة أزواج .

والثمانية على الأول فمركبة من زوجين ، وعلى الثانى فمركبة من أربعة أزواج . والتسعة على الأول فمركبة من ثلاثة أفراد ، وعلى الثانى فمركبة من فرد وأربعة أزواج. والعشرة على الأول فمركبة من عدد وزوجين أو زوج وفردين ، وعلى الثانى فما يحسب من الواحد إلى الأربعة ، وهو النهاية والكمال . ثم « الأعداد الأخرى » فقياسها هذا القياس . قال : وهذه هى أصول الموجودات .

ثم إنه ركب العدد على المعدود ، والمقدار على المقدور ؛ فقال : المعدود الذى فيه اثنينية وهو أصل المعدودات ومبدؤها هو « العقل » باعتبار أن فيه اعتبارين : اعتباراً من حيث ذاته وأنه ممكن الوجود بذاته ، واعتباراً من حيث مبدعه وأنه واجب الوجود به ، فقابله الاثنان . والمعدود الذى فيه ثلاثية هو « النفس » ؛ إذ زاد على الاعتبارين اعتباراً ثالثاً . والمعدود الذى فيه أربعية هو « الطبيعة » ؛ إذ زاد على الثلاثة رابعاً . وثم النهاية ؛ أعنى نهاية المبادىء ، وما بعدها المركبات ؛ فما من موجود مركب إلا وفيه من العناصر والنفس والعقل شىء إما عين أو أثر ، حتى ينتهى إلى السبعة فيقدر المعدودات على ذلك وينتهى إلى العشرة ، ويعد العقل والنفوس التسعة — بأفلاكها التى هى أبدانها وعقولها المفارقة — كالجوهر وتسعة أعراض . وبالجملة إنما يتعرف حال الموجودات من العدد والمقادير الأول، ويقول : البارى تعالى عالم بجميع المعلومات على طريق الإحاطة بالأسباب التى هى الأعداد والمقادير ، وهى لا تختلف ؛ فعلمه لا يختلف .

وربما يقول : المقابل للواحد هو العنصر الأول - كما قال « أنكسيمانس » - ويسميه « الهيولى الأولى » ؛ وذلك هو « الواحد المستفاد » - لا الواحد الذى هو كالآحاد - وهو : واحد ، كل : تصدر عنه كل كثرة ، وتستفيد الكثرة منه الوحدة التى تلازم الموجودات ، ولا تفارقها البتة ؛ كما قررنا . وذكر أن العنصر انفرد بوحدته ثم أفاضها على الموجودات ؛ فلا يوجد موجود إلا وفيه من وحدته حظ على قدر استعداده ، ثم من هداية العقل حظ على قدر قبوله ،

ثم من قوة النفس حظ على قدر تهيئه . وعلى ذلك آثار المبادىء فى المركبات ؛ فإن كل مركب لا يخلو عن مزاج ما ، وكل مزاج لا يعرى عن اعتدال ما ، وكل اعتدال عن كمال أو قوة كمال : إما طبيعى آلى هو مبدأ الحركة ، وإما عن كمال نفسانى هو مبدأ الحس . فإذا بلغ المزاج الإنسانى إلى حد قبول هذا الكمال : أفاض عليه العنصر وحدته ، والعقل هدايته ، والنفس نطقه وحكمته .

قال : ولما كانت « التأليفات الهندسية » مرتبة على « المعادلات العددية » عددناها أيضاً من المبادىء . فصارت طائفة من « الفيثاغوريين » إلى أن المبادىء هى التأليفات الهندسية على مناسبات عددية ؛ ولهذا صارت المتحركات السماوية ذات حركات متناسبة لحنية هى أشرف الحركات ، وألطف التأليفات . ثم تعدوا من ذلك إلى الأقوال ، حتى صارت طائفة منهم إلى أن المبادىء هى الحروف والحدود المجردة عن المادة ، وأوقعوا الألف فى مقابلة الواحد ، والباء فى مقابلة الاثنين . . . إلى غير ذلك من المقابلات .

ولست أدرى ! على أى لسان ولغة قدروها ؟ ؛ فإن الالسن تختلف باختلاف الأمصار والمدن ، أو على أى وجه من التركيب ؟ ؛ فإن التركيبات أيضا مختلفة . فالبسائط من الحروف مختلف فيها ، والمركبات كذلك ، ولا كذلك العدد ؛ فإنه لا يختلف أصلا .

وصارت جماعة منهم إلى أن مبدأ الجسم هو « الأبعاد الثلاثة » ، والجسم مركب عنها ، وأوقع[ـوا] النقطة(١) فى مقابلة الواحد ، والخط فى مقابلة الاثنين. والسطح فى مقابلة الثلاثة ، والجسم فى مقابلة الأربعة . وراعوا هذه المقابلات فى تراكيب الأجسام ، وتضاعيف الأعداد .

ومما ينقل عن « فيثاغورس » : أن الطبائع أربعة ، والنفوس التى فينا أيضاً

(١) ونحن نحتم زيادة واو الجماعة على الفعل « أوقع » حتى يصير « وأوقعوا » تمشياً مع السابق : « وصارت جماعة منهم » ، وتلاقيا مع اللاحق : « وراعوا هذه المقابلات » ، وتقصيا لفقه الموضوع وأصل المذهب .

أربعة : العقل ، والعلم ، والرأى ، والحواس . ثم ركب فيه العدد على المعدود ، والروحانى على الجسمانى .

قال الرئيس أبو على « الحسين بن سينا » : وأمثل ما يحمل عليه هذا القول أن يقال : كون الشيء واحداً ، غير كونه موجوداً أو إنساناً ، وهو ـ فى ذاته ـ أقدم منهما ؛ فالحيوان الواحد لا يحصل واحداً إلا وقد تقدمه معنى الوحدة الذى صار به واحداً ، ولولاه لم يصح وجوده ؛ فإذاً هو : الأشرف : الأبسط : الأول ، وهذه صورة العقل ؛ فالعقل يجب أن يكون « الواحد » من هذه الجهة ، والعلم دون ذلك فى الرتبة ؛ لأنه بالعقل ومن العقل ، فهو كالاثنين الذى يفتقر إلى الواحد ويصدر منه ، وكذلك العلم يؤول إلى العقل . ومعنى « الظن والرأى عدد السطح ، والحس عدد المصمت » ؛ أن السطح لكونه ذا ثلاث جهات هو طبيعة الظن الذى هو أعم من العلم مرتبة ؛ وذلك لأن العلم يتعلق بمعلوم معين ، والظن والرأى ينجذب إلى الشيء ونقيضه ، والحس أعم من الظن ، فهو «المصمت» أى الجسم له أربع جهات .

ومما نقل عن « فيثاغورس » : أن العالم إنما ألف من اللحون البسيطة الروحانية . ويذكر أن الأعداد الروحانية غير منقطعة ، بل أعداد متحدة تتجزأ من نحو العقل ، ولا تتجزأ من نحو الحواس . وعد عوالم كثيرة : فمنه عالم هو سرور محض فى أصل الإبداع وابتهاج وروح فى وضع الفطرة ، ومنه عالم هو دونه . ومنطقها ليس مثل منطق العوالم العالية ؛ فإن المنطق قد يكون باللحون الروحانية البسيطة ، وقد يكون باللحون الروحانية المركبة .

والأول يكون سرورها دائماً غير منقطع . ومن اللحون ما هو ـ بعد ـ ناقص فى التركيب ؛ لأن المنطق ـ بعد ـ لم يخرج إلى الفعل ، فلا يكون السرور بغاية الكمال ؛ لأن اللحن ليس بغاية الاتفاق .

وكل عالم فهو دون الأول بالرتبة ، وتتفاضل العوالم بالحسن والبهاء والرتبة .

هو الأخير ثقل العوالم ، وثفلها وسفالها(١) ؛ ولذلك لم يجتمع كل الاجتماع ، ولم تتحد الصورة بالمادة كل الاتحاد ، وجاز على كل جزء منه الانفكاك عن الجزء الآخر ؛ إلا أن فيه نوراً قليلا من « النور الأول » ؛ فلذلك النور وجد فيه نوع ثبات ، ولولا ذلك لم يثبت طرفة عين ، وذلك النور القليل : جسم النفس والعقل الحامل لهما فى هذا العالم .

وذكر أن الإنسان – بحكم الفطرة – واقع فى مقابلة العالم كله ، وهو عالم صغير ، والعالم إنسان كبير ؛ ولذلك صار حظه من النفس والعقل أوفر ، فمن أحسن تقويم نفسه وتهذيب أخلاقه وتزكية أحواله أمكنه أن يصل إلى معرفة العالم وكيفية تأليفه ، ومن ضيع نفسه ولم يقم بمصالحها من التهذيب والتقويم خرج من عداد العدد والمعدود ، وانحل عن رباط القـــدر والمقدور ، وصار ضياعاً هملا(٢) .

وربما يقول : النفس الإنسانية تأليفات عددية أو لحنية ؛ ولهذا ناسبت النفس مناسبات الألحان ، والتذت بسماعها وطاشت ، وتواجدت باستماعها وجاشت . ولقد كانت قبل اتصالها بالأبدان قد أبدعت من تلك التأليفات العددية الأولى ، ثم اتصلت بالأبدان ، فإن كانت التهذيبات الخلقية على تناسب الفطرة ، وتجردت النفوس عن المناسبات الخارجة : اتصلت بعالمها ، وانخرطت فى سلكها على هيئة أجمل وأكمل من الأول ؛ فإن التأليفات الأولى قد كانت ناقصة من وجه حيث كانت بالقوة ، وبالرياضة والمجاهدة فى هذا العالم بلغت إلى حد الكمال خارجة

(١) « الثقل » [بكسر الثاء وفتح القاف] : ضد الخفة ، وجمعه : ثقال ، وثقل [بالضم] والثقل [محركة بالفتح] : متاع المسافر وحشمه ، وكل شىء نفيس مصون ، والثقل [بالكسر وسكون القاف] واحد الأثقال ، وهى : الذنوب والأحمال الثقيلة وكنوز الأرض وموتاها ... و « الثفل » [بضم الثاء وسكون الفاء] والثافل : ما استقر تحتُ الشىء من كدرة . و « السفل » : نقيض العلو .

(٢) ضاع يضيع ضيعا ويكسر ، وضيعة ، و « ضياعا » – بالفتح – : هلك وتلف ، وضاع الشىء : صار مهملا . و « الهمل » محركة بفتحتين : السدى المتروك ليلا ونهارا .

من حد القوة إلى حد الفعل . قال : والشرائع التى وردت بمقادير الصلوات والزكوات وسائر العبادات . . . هى لإيقاع هذه المناسبات فى مقابلة تلك التأليفات الروحانية . وربما يبالغ فى تقرير التأليف حتى يكاد يقول : ليس فى العـــالم سوى التأليف ، والأجسام والأعراض تأليفات ، والنفوس والعقول تأليفات .

ويعسر كل العسر تقرير ذلك ! نعم ! تقدير التأليف على المؤلف والتقدير على المقدر أمر يهتدى إليه ، ويعول عليه .

وكان « خرينوس » و « زينون » الشاعر : متابعين « لفيثاغورس » على رأيه فى المبدع والمبدع .

إلا أنهما قالا : البارى تعالى أبدع النفس والعقل دفعة واحدة ، ثم أبدع جميع ما تحتهما بتوسطهما ، وفى بدء ما أبدعهما : أبدعهما لا يموتان . ولا يجوز عليهما الدثور والفناء . وذكرا أن النفس إذا كانت طاهرة زكية من كل دنس : صارت فى العالم الأعلى إلى مسكنها الذى يشاكلها ويجانسها ؛ وكان الجسم - الذى هو من النار والهواء - جسمها فى ذلك العالم مهذباً من كل ثقل وكدر ، فأما « الجرم » - الذى من المـاء والأرض - فإن ذلك يدثر ويفنى ؛ لأنه غير مشاكل للجسم السماوى ؛ لأن الجسم السماوى لطيف لا وزن له ولا يلمس . فالجسم فى هذا العالم مستبطن فى الجرم ؛ لأنه أشد روحانية ، وهذا العالم لايشاكل الجسم ، بل الجرم يشاكله . فكل ما هو مركب والأجزاء النارية والهوائية عليه أغلب كانت الجسمية أغلب ، وكل ماهو مركب والأجزاء المـائية والأرضية عليه أغلب كانت الجرمية أغلب . وهذا العالم عالم الجرم ، وذلك العالم عالم الجسم . فالنفس فى ذلك العالم تحشر فى بدن جسمانى لا جرمانى دائما ، لا يجوز عليه الفناء والدثور ، ولذته تـكون دائمة لا تملها الطباع والنفوس .

وقيل « لفيثاغورس » : لم قلت بإبطال العالم ؟ ؛ قال : لأنه يبلغ العلة

التى من أجلها كان ، فإذا بلغها سكنت حركته . وأكثر اللذات العلوية هى التأليفات اللحنية ، وذلك كما يقال : « التسبيح والتقديس غذاء الروحانيين » ، وغذاء كل موجود هو مما خلق منه ذلك الموجود .

وأما « هيراقليطس » و « أباسيس » [فقد] كانا من الفيثاغوريين ، وقالا : إن مبدأ الموجودات هو « النار » ، فما تكاثف منها وتحجر فهو الأرض ، وما تحلل من الأرض - بالنار - صار ماء ، وما تخلخل من الماء - بالنار - صار هواء ، [وما تخلخل من الهواء - بحرارة النار - صار ناراً][(١)] . فالنار مبدأ ، وبعدها الأرض ، وبعدها الماء ، وبعدها الهواء ، وبعدها النار . و « النار » هى المبدأ وإليها المنتهى ، فمنها التكون وإليها الفساد .

وأما « أبيقورس » الذى تفلسف فى أيام « ديمقريطيس » ، فكان يرى أن مبادىء الموجودات أجسام تدرك عقلا ، وهى كانت تتحرك من الخلاء فى الخلاء ، وزعم أن الخلاء لا نهاية له ، وكذلك الأجسام لا نهاية لها ؛ إلا أن لها ثلاثة أشياء : الشكل ، والعظم ، والثقل .

و « ديمقريطيس » كان يرى أن لها شيئين : الشكل ، والعظم فقط . وذكر أن تلك الأجسام لا تتجزأ ، أى لا تنفعل ولا تتكثر ، وهى معقولة أو متوهمة غير محسوسة ، فاصطكت تلك الأجزاء فى حركاتها اضطراراً واتفاقاً ، فحصل من اصطكاكها صور هذا العالم وأشكالها ، وتحركت على أنحاء من جهات التحرك . وذلك هو الذى يحكى عنهم : أنهم قالوا « بالاتفاق » ؛ فلم يثبتوا لها صانعا أوجب الاصطكاك ، وأوجد هذه الصور . وهؤلاء قد أثبتوا « الصانع » ، وأثبتوا سبب

---

(١) هذه العبارات التى بين المربعين ساقطة كلها من كل المجموعات التى بين أيدينا من أصول الكتاب . ولكن فقه الموضوع يوجبها ، والتعمق فى فهم المذهب يحتمها ، وسياق الكلام اللاحق يؤكدها . والله الموفق.

حركات تلك الجواهر . وأما اصطكاكها فقد قالوا فيها بالاتفاق ؛ فلزمهم حصول العالم بالاتفاق والخبط .

وكان « لفيثاغورس » تلميذان رشيدان :

يدعى أحدهما : « فلنكس » ويعرف « بمرزنوش » قد دخل « فارس » ودعا الناس إلى حكمة فيثاغورس ، وأضاف حكمته إلى « مجوسية القوم » .
ويدعى الآخر : « قلانوس » دخل « الهند » ، ودعا الناس إلى « حكمة فيثاغورس » أيضا ، وأضاف حكمته إلى « برهمية القوم » . إلا أن « المجوس - كما يقال - أخذوا جسمانية قوله ، و « الهند » أخذوا روحانية قوله .

ومما أخبر عنه « فيثاغورس » وأوصى به :

قال : إنى عاينت هذه العوالم العلوية بالحس بعد الرياضة البالغة ، وارتفعت عن عالم الطبائع إلى عالم النفس وعالم العقل ؛ فنظرت إلى ما فيها من الصور المجردة ، وما لها من الحسن والبهاء والنور ، وسمعت مالها من اللحون الشريفة والأصوات الشجية الروحانية .

وقال : إن ما فى هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحسن ؛ لكونه معلول الطبيعة ، وما فوقه من العوالم أبهى وأشرف وأحسن ، إلى أن يصل الوصف إلى عالم النفس والعقل فيقف ، فلا يمكن المنطق وصف ما فيها من الشرف والكرم والحسن والبهاء . فليكن حرصكم واجتهادكم على الاتصال بذلك العالم ؛ حتى يكون بقاؤكم ودوامكم طويلا - بعد ما نالكم من الفساد والدثور - ، وتصيرون إلى عالم هو : حسن كله ، وبهاء كله ، وسرور كله ، وعز وحق كله . . . ويكون سروركم ولذتكم دائمة غير منقطعة .

وقال : من كانت الوسائط بينه وبين مولاه أكثر فهو فى رتبة العبودية أنقص . وإذا كان البدن مفتقراً - فى مصالحه - إلى تدبير الطبيعة ، وكانت الطبيعة مفتقرة - فى تأدية أفعالها - إلى تدبير النفس ، وكانت النفس مفتقرة - فى اختيارها

الأفضل - إلى إرشاد العقل ؛ ولم يكن فوق العقل فاتح إلا الهدايه الإلهية . . . !

فبالحرىّ أن يكون المستعين بصريح العقل فى كافة المصارف مشهوداً له بفطنة الاكتفاء بمولاه ، وأن يكون التابع لشهوة البدن ، المنقاد لدواعى الطبيعة ، الموالى لهوى النفس . . بعيداً من مولاه ، ناقصاً فى رتبته .

٦ — رَأْيُ « سُقْرَاط »

« سُقْرَاط بن سُفْرُنِيسْقُوس » { الحكيم ، الفاضل ، الزاهد : من أهل « أثينية » . وكان قد اقتبس الحكمة من « فيثاغورس » و « أرسالاوس » ، واقتصر من أصنافها على « الإلهيات » و « الأخلاقيات » ، واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الأخلاق ، وأعرض عن ملاذ الدنيا ، واعتزل إلى الجبل ، وأقام فى غاربه . (١)

ونهى الرؤساء الذين كانوا فى زمانه عن الشرك وعبادة الأوثان ؛ فثوروا عليه الغاغة (٢) وألجأوا ملكهم إلى قتله ؛ فحبسه الملك ، ثم سقاه « السم » . وقضيته معروفة .

قال « سقراط » : إن البارى تعالى لم يزل « هوية » فقط ؛ وهو « جوهر » فقط . وإذا رجعنا إلى حقيقة الوصف ، والقول فيه : وجدنا المنطق والعقل قاصرين عن اكتناه (٣) وصفه ، وحقيقته ، وتسميته ، وإدراكه ؛ لأن الحقائق كلها من تلقاء « جوهره » ، فهو المدرك حقاً ، والواصف لكل شىء وصفاً ، والمسمى لكل موجود اسماً ؛ فكيف يقدر المسمى أن يسميه اسماً ، وكيف يقدر المحاط أن يحيط به وصفاً ؟ ! فنرجع فنصفه من جهة آثاره وأفعاله ، وهى أسماء وصفات ؛ إلا أنها ليست من الأسماء الواقعة على « الجوهر » ، المخبرة عن حقيقته

---

(١) الغارب : الكاهل ، أو ما بين السنام والعنق ، وغارب الجبل : أعلاه .

(٢) الغاغة والغوغاء من الناس : كثيرو اللغط والصياح المتسرعون إلى الشر .

(٣) الكنه بالضم : جوهر الشىء وغايته ، واكتنهه وأكنهه : بلغ كنهه .

وذلك مثل قولنا : « إله » أي واضع كل شيء ، « وخالق » أي مقدر كل شيء ، و « عزيز » أي ممتنع أن يضام ، « وحكيم » أي محكم أفعاله على النظام . . . وكذلك سائر الصفات .

وقال : إن علمه ، وقدرته ، وجوده ، وحكمته . . . بلا نهاية ، ولا يبلغ العقل أن يصفها ، ولو وصفها لكانت متناهية . فألزم عليه : إنك تقول : إنها بلا نهاية ولا غاية ، وقد نرى الموجودات متناهية ! ؛ فقال : إنما تناهيها بحسب احتمال القوابل ، لا بحسب القدرة والحكمة والجود ، ولما كانت المادة لم تحتمل صوراً بلا نهاية ، فتناهت الصور لا من جهة بخل فى « الواهب » ؛ بل لقصور فى المادة . وعن هذا اقتضت الحكمة الإلهية أنها وإن تناهت : ذاتاً ، وصورة ، وحيزاً ، ومكاناً ؛ إلا أنها لا تتناهى زماناً فى آخرها إلا من نحو أولها ، وإن لم يتصور بقاء شخص ؛ فاقتضت الحكمة استبقاء الأشخاص ببقاء الأنواع ، وذلك بتجدد أمثالها ؛ ليستحفظ الشخص ببقاء النوع ، ويستبقى النـــوع بتجدد الأشخاص ، فلا تبلغ القدرة إلى حد النهاية ، ولا الحكمة تقف على غاية .

ثم إن من مذهب « سقراط » : أن أخص ما يوصف به البارى تعالى هو كونه : حياً ، قيوماً ؛ لأن : العلم ، والقدرة ، والجود ، والحكمة : تندرج تحت كونه حياً ؛ و « الحياة » صفة جامعة للكل . والبقاء ، والسرمد ، والدوام ، وحفظ النظام فى العالم : تندرج تحت كونه قيوماً ، و « القيومية » صفة جامعة للكل . وربما يقول : هو حى ناطق من جوهره أى من ذاته ، وحياتنا ونطقنا لا من جوهرنا ؛ ولهذا يتطرق إلى حياتنا ونطقنا العدم والدثور والفساد ، ولا يتطرق إلى حياته ونطقه تعالى وتقدس .

وحكى « فلوطرخيس » ـ فى « المبادىء » ـ أنه قال : أصول الأشياء ثلاثة وهى : العلة الفاعلة ، والعنصر ، والصورة ؛ فالله تعالى هو الفاعل ، والعنصر هو الموضوع الأول للكون والفساد ، والصورة جوهر لا جسم . وقال : الطبيعة

أمة للنفس ، والنفس أمة للعقل ، والعقل أمة للمبدع الأول ؛ من أجل أن أول مبدع أبدعه المبدع الأول صورة العقل . وقال : المبدع لا غاية له ولا نهاية ؛ وما ليس له نهـــاية ليس له شخص وصورة . وقال : « اللانهاية » - فى سائر الموجودات - لو تحققت لكان لها صورة واقعة ووضع وترتيب ، وما تحقق له صورة ووضع وترتيب : صار متناهياً ؛ فالموجودات ليست بلا نهاية ، والمبدع الأول ليس بذى نهاية ؛ ليس على أنه ذاهب فى الجهات بلا نهاية ، كما يتخيله الخيال والوهم ، بل لا يرتقى إليه الخيال حتى يصفه بنهاية ولا نهاية ، فلا نهاية له من جهة العقل ؛ إذ ليس يحده ، ولا من جهة الحس ؛ فليس يجده . فهو ليس له نهاية ؛ فليس له شخص وصورة خيالية أو وجودية حسية أو عقلية: تعالى وتقدس .

ومن مذهب « سقراط » : أن النفوس الإنسانية كانت موجودة قبل وجود الأبدان على نحو من أنحاء الوجود : إما متصلة بكلها ، وإما متمايزة بذواتها وخواصها ؛ فاتصلت بالأبدان استكمالا واستدامة ، والأبدان قوالبها وآلاتها ، فتبطل الأبدان ، وترجع النفوس إلى كليتها . وعن هذا - [و] كان يخوف « بالملك » الذى حبسه : أنه يريد قتله - قال : إن « سقراط » فى «حب » ، والملك لا يقدر إلا على كسر الحب ، فالحب يكسر ، ويرجع الماء إلى البحر (١) .

و « اسقراط » أقاويل فى مسائل الحكمة العلمية والعملية .

ومما اختلف فيه « فيثاغورس » و « سقراط » : أن الحكمة قبل الحق ، أم الحق قبل الحكمة ؟ وأوضح القول فيه بأن الحق أعم من الحكمة ؛ إلا أنه قد يكون جلياً ، وقد يكون خفياً .وأما الحكمة فهى أخص من الحق ؛ إلا أنها لا تكون إلا جلية ، فإذاً :الحق مبسوط فى العالم ، مشتمل على الحكمة المستفيضة فى العالم ، والحكمة موضحة للحق المبسوط فى العالم ؛ والحق ما به الشىء ، والحكمة ما لأجله الشىء .

(١) الحب بالضم : الجرة ، أو الضخمة منها . والكرامة : غطاؤها ؛ ومنه : حبا وكرامة . يريد سقراط : أن نفسه وهى جزء من النفس الكلية اتصلت ببدنه الذى هو كالجرة لها ، فإن استطاع الملك أن يبطل عمل البدن ؛ فإن النفس ترجع إلى أصلها .

و « لسقراط » { أيضاً « ألغاز » و « رموز » ألقاها إلى تلميذه « أرسجانس » ؛ وجلها فى كتاب « فاذن » . ونحن نوردها مرسلة معقودة :

منها قوله : عندما فتشت عن « علة الحياة » ألفيت الموت ، وعندما وجدت الموت ألفيت الحياة الدائمة .

ومنها : اسكت عن الضوضاء التى فى الهواء ، وتكلم بالليالى ؛ حيث لا تكون أعشاش الخفافيش ، واسدد الخمس الكوى ؛ ليضىء مسكن العلة[1] ، واملأ الوعاء طيباً ، وأفرغ الحوض المثلث من « القلال » الفارغة ، واحبس على باب الكلام ، وأمسك – مع الحضرة – اللجام الرخو لئلا تغضب ؛ فترى نظام الكواكب ، ولا تؤكل « الأسود » « الذئب » ، ولا تجاوز الميزان ، ولا تسوطن النار بالسكين[2] ولا تجلس على المكيال ، ولا تشم التفاحة ، وأمت الحى تحى بموته ؛ وكن قاتله بالسكين المزينة لوالديه ، واحذر الأسود ذا الأربع ، ومن جهة العلة كن أرنباً ، وعند الموت لا تكن نملة ، وعندما تذكر دوران الحياة أمت الميت ؛ لتكون ذاكراً ، وكن صديق مفضض ؛ ولا تكن صديق شرطى ، ولا تكن مع أصدقائك قوساً ، ولا تنعس على أبواب أعدائك ، واثبت على ينبوع واحد متكئاً على يمينك ، وينبغى أن تعلم أنه ليس زمان من الأزمنة يفقد فيه زمان الربيع ، وافحص عن ثلاث سبل ؛ فإذا لم تجدها فارضَ بأن تنام لها نوم المستغرق ، واضرب الأترجة بالرمانة ، واقتل العقرب بالصوم ، وإن أحببت أن تكون ملكا ؛ فكن حمار وحش ، وليست السبعة بأكمل من الواحد ، وبالاثنى عشر اقتن اثنى عشر ، وازرع بالأسود واحصد بالأبيض ، ولا تسلبن الإكليل ؛ ولا تهتكه ، ولا تقفن راضياً بعدمك للخير وأنت موجود ؛ ذلك لك فى أربعة وعشرين مكانا ، وإن سألك سائل أن تعطيه من هذا الغذاء فنزه ، وإن كان

---

(١) الكوة : الخرق فى الحائط . ويريد بالكوى الخمس : الحواس الخمس ، وبمسكن العلة : القلب .

(٢) ساط يسوط : خلط . والسكين بضم ففتح فسكون : الحمار السريع . يعنى : لكل إنسان عمل ، وكل ميسر لما خلق له . راجع طبعتنا الأولى صفحة ٨٧٠ .

مستحقاً للغذاء المرىء فأعطه (١) وإن احتاج إلى غذاء يمينك فاصنعه ؛ لأن اللون الذى يطلب كذلك ـ من كمال الغذاء ـ فهو للبالغين .

وقال : يكفى من تأجج النار نورها .

وقال له رجل : من أين لك أن هذا المشار إليه واحد ؟ فقال إنى لأعلم أن « الواحد بالإطلاق » غير محتاج إلى الثانى ؛ فمتى فرضته قريناً للواحد كنت كواضع ما لا يحتاج إليه البتة إلى جانب ما لا بد منه البتة .

وقال : الإنسان له مرتبة واحدة من جهة حده ، وثلاث مراتب من جهة هيئته .

وقال : للقلب آفتان الغم والهم ؛ فالغم يعرض منه النوم ، والهم يعرض منه السهر .

وقال : الحكمة إذا أقبلت خدمت الشهوات العقول ، وإذا أدبرت خدمت العقول الشهوات .

وقال : لا تكرهوا أولادكم على آثاركم ؛ فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم .

وقال : ينبغى أن تغتم بالحياة ، وتفرح بالموت ؛ لأنا نحيا لنموت . ونموت لنحيا .

وقال : قلوب المغرقين فى المعرفة بالحقائق منابر الملائكة ، وبطون المتلذذين بالشهوات قبور الحيوانات الهالكة .

وقال : للحياة « حدان » أحدهما الأمل . والثانى الأجل ؛ فبالأول بقاؤها . وبالآخر فناؤها .

وقال : النفس الناطقة جوهر بسيط ذو سبع قوى يتحرك بها حركة مفردة . وحركات مختلفة .

---

(١) ومرأ الطعام ـ مثلثة الراء ـ مراءة فهو مرىء : هنيء ، حميد المغبة ، بين المرأة ـ كتمرة ـ . وهنأنى ومرأنى ؛ فان أفرد ؛ فأمرانى .

فأما حركتها المفردة فإذا تحركت نحو ذاتها ونحو العقل ، وأما حركاتها المختلفة فإذا تحركت نحو الحواس الخمس .

و « اليونانيون » بنوا ثلاثة أبيات على « طوالع » مقبولة :

أحدها : بيت « بإنطاكية » على جبلها ؛ وكانوا يعظمونه ، ويقربون « القرابين » فيه ، وقد خرب .

والثانى من جملة « الأهرام » التى « بمصر » : « بيت » كانت فيه « أصنام » تعبد ؛ وهى التى نهاهم « سقراط » عن عبادتها .

والثالث : « بيت المقدس » الذى بناه « داود » وأتمه « سليمان » عليهما السلام ، ويقال : إن « سليمان » هو الذى بناه ، و « المجوس » يقولون : إن « الضحاك » بناه ؛ وقد عظمه « اليونانيون » تعظيم « أهل الكتاب » إياه .

٧ — رَأْىُ « أفلاطُون » الإلٰهِىّ

« أفلاطون بن أرسطن بن أرسطوقليس » : من « أثينية » ، وهو آخر المتقدمين الأوائل الأساطين ، معروف « بالتوحيد » و « الحكمة » . ولد فى زمان « أردشير بن دارا » فى سنة ست عشرة من ملكه ، وفى سنة ست وعشرين من ملكه كان حدثاً متعلماً يتلمذ « لسقراط » ، ولما اغتيل « سقراط » بالسم ومات : قام مقامه ، وجلس على كرسيه .

وقد أخذ العلم من « سقراط » و « طيماوس » والغريبين : « غريب أثينية » و « غريب الناطس » ؛ وضم إليه « العلوم الطبيعية » و « الرياضية » .

وحكى عنه قوم ممن شاهده وتلمذ له مثل « أرسطو طاليس » و « طيماوس » و « ثاوفرسطيس » . . . أنه قال : إن للعالم محدثاً ، مبدعاً ، أزلياً ، واجباً بذاته ، عالماً بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية ، كان فى الأزل ولم يكن فى الوجود

رسم ولا طلل ؛ إلا « مثالا » عند البارى تعالى ، ربما يعبر عنه « بالهيولى » ، وربما يعبر عنه « بالعنصر » ؛ ولعله يشير إلى صور المعلومات فى علمه تعالى .
قال : فأبدع العقل الأول ، وبتوسطه النفس الكلية ؛ [و] قد انبعثت عن العقل انبعاث الصورة فى المرآة ، وبتوسطهما العنصر .

ويحكى عنه : أن « الهيولى » التى هى موضوع الصور الحسية غير ذلك العنصر .

ويحكى عنه : أنه أدرج الزمان فى المبادىء ؛ وهو « الدهر » وأثبت لكل موجود مشخص فى العالم الحسى : « مثالا » غير مشخص فى العالم العقلى ؛ ويسمى ذلك : « المثل الأفلاطونية » . « فالمبـــادىء الأول » بسائط ، و « المثل » مبسوطات ، و « الأشخاص » مركبات ؛ فالإنسان المركب المحسوس جزئى ذلك الإنسان المبسوط المعقول ، وكذلك كل نوع من الحيوان والنبات والمعادن .
قال : والموجودات فى هذا العالم آثار الموجودات فى ذلك العالم ، ولا بد لكل أثر من مؤثر يشابهه نوعاً من المشابهة . قال : ولما كان العقل الإنسانى من ذلك العالم أدرك من المحسوس « مثالا » منتزعا من المادة معقولا ، يطابق « المثال » الذى فى عالم العقل بكليته ، ويطابق الموجود الذى فى عالم الحس بجزئيته . ولولا ذلك لما كان لما يدركه العقل مطابقا مقابلا من خارج ؛ فما يكون مدركا لشىء يوافق إدراكه حقيقة المدرك .

قال : والعالم عالمان : عالم العقل وفيه « المثل » العقلية والصور الروحانية ، وعالم الحس وفيه « الأشخاص » الحسية والصور الجسمانية ؛ كالمرآة المجلوة التى تنطبع فيها صور المحسوسات فإن الصور فيها مثل الأشخاص ، وكذلك العنصر فى ذلك العالم مرآة لجميع صور هذا العالم يتمثل فيه جميع الصور كلها ؛ غير أن الفرق : أن المنطبع فى المرآة الحسية صور خيالية يرى أنها موجودة تتحرك بحركة الشخص وليس فى الحقيقة كذلك ، وأن المتمثل فى المرآة العقلية صور حقيقية روحانية هى موجودة بالفعل تحرك الأشخاص ولا تتحرك ؛ فنسبة الأشخاص إليها كنسبة

الصور فى المرآة إلى الأشخاص ؛ فلها الوجود الدائم ، ولها الثبات القائم ، وهى تمايز فى حقائقها تمايز الأشخاص فى ذواتها . قال : وإنما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية ؛ لأن كل مبدع ظهرت صورته فى حد الإبداع فقد كانت صورته فى علم الأول الحق ، والصور عنده بلا نهاية ؛ ولو لم تكن الصور معه ـ فى أزليته ـ فى علمه لم تكن لتبقى ، ولو لم تكن دائمة بدوامها لكانت تدثر بدثور « الهيولى » ، ولو كانت تدثر مع دثور « الهيولى » لما كانت على رجاء ولا خوف ؛ ولكن لما صارت الصور الحسية على رجاء وخوف استدل به على بقائها ، وإنما تبقى إذا كانت لها صور عقلية فى ذلك العالم ترجو اللحوق بها وتخاف التخلف عنها .

قال : وإذا اتفقت العقلاء على أن هناك حسا ومحسوسا ، وعقلا ومعقولا ، وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات ، وهى محدودة ومحصورة بالزمان والمكان ؛ فيجب أن نشاهد بالعقل جميع المعقولات ، وهى غير محدودة ومحصورة بالزمان والمكان ، فتكون « مثلا » عقلية .

ومما يثبته « أفلاطون » ـ موجودات محققة ـ بهذا التقسيم ! قال : إنا نجد النفس تدرك أمور البسائط والمركبات ، ومن المركبات أنواعها وأشخاصها ، ومن البسائط ما هى هيولانية وهى التى تعرى عن الموضوع ، وهى رسوم الجزئيات مثل :

النقطة ، والخط ، والسطح ، والجسم التعليمى .

قال : وهـــذه الأشياء أشياء موجودة بذواتها ؛ وكذلك توابع الجسم ـ مفردة ـ مثل : الحركة ، والزمان ، والمكان ، والأشكال ؛ فإنا نلحظها بأذهاننا بسائط مرة ومركبة مرة أخرى ، ولها حقائق فى ذواتها من غير « حوامل » ولا « موضوعات » . ومن البسائط : ما ليست هى هيولانية مثل : الوجود ، والوحدة ، والجوهر . والعقل يدرك القسمين جميعاً متطابقين عالمين متقابلين : عالم العقل وفيه « المثل العقلية » التى تطابقها الأشخاص الحسية ، وعالم الحس

وفيه المتمثلات الحسية التى تطابقها « المثل العقلية » . فأعيان ذلك العالم آثار فى هذا العالم ، وأعيان هذا العالم آثار فى ذلك العالم ؛ وعليه وضع الفطرة والتقدير ، ولهذا الفصل شرح وتقرير .

وجماعة « المشائين » و « أرسطوطاليس » لا يخالفونه فى إثبات هذا المعنى الكلى ؛ إلا أنهم يقولون : هو معنى فى العقل موجود فى الذهن ؛ والكلى من حيث هو كلى لا وجود له فى الخارج عن الذهن ؛ إذ لا يتصور أن يكون شىء واحد ينطبق على زيد وعلى عمرو وهو فى نفسه واحد .

« وأفلاطون » يقول : ذلك المعنى ـ الذى أثبته فى العقل ـ يجب أن يكون له شىء يطابقه فى الخارج فينطبق عليه ؛ وذلك هو « المثال » الذى فى العقل ، وهو جوهر لا عرض ؛ إذ تصور وجوده لا فى موضوع ، وهو متقدم على الأشخاص الجزئية تقدم العقل على الحس ؛ وهو تقدم ذاتى وشرفى معاً .

وتلك « المثل » هى مبادىء الموجودات الحسية : منها بدأت ، وإليها تعود .

ويتفرع على ذلك أن النفوس الإنسانية ـ التى هى متصلة بالأبدان اتصال تدبير وتصرف ـ : كانت موجودة قبل وجود الأبدان ، وكان لها نحو من أنحاء الوجود العقلى ، وتمايز بعضها عن بعض تمايز الصور المجردة عن المادة بعضها عن بعض . وخالفه فى ذلك تلميذه « أرسطوطاليس » ومن بعده من الحكماء ؛ وقالوا : إن النفوس حدثت مع حدوث الأبدان .

وقد رأيت فى كلام « أرسطوطاليس » ـ كما ستأتى حكايته(١) ـ أنه ربما يميل إلى مذهب « أفلاطون » : فى كون النفوس موجودة قبل وجود الأبدان ؛ إلا أن نقل المتأخرين ما قدمنا ذكره .

وخالفه أيضاً فى حدوث العالم : إن « أفلاطون » يحيل وجود حوادث

---

(١) تفصيل ذلك فى الكلام على أرسطو «المسألة الخامسة» وانظر طبعتنا الأولى صفحة ٨٨٥

لأول لها ؛ لأنك إذا قلت حادث ، فقد أثبت (١)[سبق](١) الأزلية لكل واحد ، وما ثبت لكل واحد يجب أن يثبت للكل . قال : وإن صورها لابد وأن تكون حادثة ؛ لكن الكلام فى هيولاها وعنصرها . فأثبت عنصراً قبل وجودها ، فظن بعض العقلاء أنه حكم عليه بالأزلية والقدم ، وهو إذ أثبت « واجب الوجود » لذاته ، وأطلق لفظ « الإبداع » على « العنصر » ، فقد أخرجه عن « الأزلية » بذاته ، بل يكون وجوده بوجود « واجب الوجود » كسائر المبادىء التى ليست زمانية ، ولا وجودها ولا حدوثها حدوث زمانى . فالبسائط حدوثها إبداعى غير زمانى ، والمركبات حدوثها — بوسائط البسائط — حدوث زمانى .

وقال : إن العالم لايفسد فساداً كلياً . ويحكى عنه فى سؤاله عن « طيماوس » : ما الشىء الذى لا حدوث له ؟ وما الشىء الحادث وليس بباق ؟ وما الشىء الموجود بالفعل وهو أبدا بحال واحد[ة] ؟ . وإنما يعنى بالأول وجود البارى تعالى ، وبالثانى وجود الكائنات الفاسدات التى لا تثبت على حالة واحدة . وبالثالث وجود المبادىء والبسائط التى لا تتغير . ومن أسئلته : ما الشىء الكائن ولا وجود له ؟ وما الشىء الموجود ولا كون له ؟ .

وإنما يعنى بالأول الحركة المكانية والزمان ؛ لأنه لم يؤهله لاسم الوجود . ويعنى بالثانى الجواهر العقلية التى هى فوق الزمان والحركة والطبيعة وحق لها اسم الوجود ؛ إذ لها السرمد والبقاء والدهر .

ويحكى عنه أنه قال : إن « الأسطقسات » لم تزل تتحرك حركة مشوهة مضطربة غير ذات نظام ، وإن البارى تعالى نظمها ورتبها فكان هذا العالم . وربما عبر عن « الأسطقسات » بالأجزاء اللطيفة ، وقيل : إنه عنى بها « الهيولى الأزلية » العارية عن الصور حتى اتصلت الصور والأشكال بها فترتبت وانتظمت .

---

(١) انظر تحقيقنا لهذه الزيادة وضرورتها فى طبعتنا الأولى صفحة ٨٨٦ .

ورأيت فى « راموز » له أنه قال : إن النفوس كانت فى عالم الذكر مغتبطة مبتهجة بعالمها وما فيه من الروح والبهجة والسرور ، فأهبطت إلى هذا العالم حتى تدرك الجزئيات ، وتستفيد ما ليس لها بذاتها بواسطة القوى الحسية ، فسقطت رياشها قبل الهبوط ، فهبطت حتى يستوى ريشها وتطير إلى عالمها بأجنحة مستفادة من هذا العالم .

وحكى « أرسطوطاليس » عنه : أنه أثبت « المبادىء » خمسة أجناس : الجوهر ، والاتفاق ، والاختلاف ، والحركة ، والسكون . ثم فسر كلامه فقال : أما الجوهر ؛ فنعنى به الوجود ، وأما الاتفاق ؛ فلأن الأشياء متفقة بأنها من الله تعالى ، وأما الاختلاف ؛ فلأنها مختلفة فى صورها ، وأما الحركة ؛ فلأن لكل شىء من الأشياء فعلا خاصا .

وذلك نوع من الحركة ؛ لا « حركة النقلة » ، وإذا تحرك نحو الفعل ؛ وفعل ؛ فله « سكون » بعد ذلك لا محالة . قال : وأثبت « البخت » أيضاً [مبدأ] سادساً(١) وهو « نطق عقلى » و « ناموس » لطبيعة الكل ؛ وقال « جرجيس » : إنه « قوة روحانية مدبرة للكل » ؛ وبعض الناس يسميه : « جداً » ؛ وزعم « الرواقيون » : أنه نظام لعلل الأشياء وللأشياء المعلولة .

وزعم بعضهم : أن « علل الأشياء » ثلاثة : المشترى ، والطبيعة ، والبخت .

وقال « أفلاطون » : إن فى العالم طبيعة عامة تجمع الكل ، وفى كل واحد من المركبات طبيعة خاصة ؛ وحد « الطبيعة » بأنها : مبدأ الحركة والسكون فى الأشياء ؛ أى مبدأ التغير ، وهى قوة سارية فى الموجودات كلها تكون السكنات والحركات بها ؛ فطبيعة الكل محركة الكل . و « المحرك الأول » يجب أن يكون ساكناً ؛ وإلا تسلسل القول فيه إلى ما لا نهاية له .

---

(١) لفظ « مبدأ » المحصور بين مربعين — أو « جنسا » ، الذى يصح أن يحل محله ليتضح المعنى — : ساقط من كل المجموعات التى عثرنا عليها ، ولكنا نرجح زيادته .

وحكى « أرسطوطاليس » فى « مقالة الألف الكبرى » من كتاب « ما بعد الطبيعة » : أن « أفلاطون » كان يختلف فى حداثته إلى « أقراطيلوس » ، فكتب عنه ما روى عن « هرقليطس » : أن جميع الأشياء المحسوسة فاسدة ، وأن العلم لا يحيط بها . ثم اختلف بعده إلى « سقراط » وكان من مذهبه طلب الحدود دون النظر فى طبائع المحسوسات وغيرها ، فظن « أفلاطون » أن نظر « سقراط » فى غير الأشياء المحسوسة ؛ لأن « الحدود » ليست للمحسوسات ؛ لأنها إنما تقع على أشياء دائمة كلية . أعنى : الأجناس ، والأنواع . فعند ذلك : سمى « أفلاطون » الأشياء الكلية « صوراً » ؛ لأنها واحدة ، ورأى أن المحسوسات لا تكون إلا بمشاركة الصور . إذاً : كانت « الصور » رسوماً ومثالات لها ، متقدمة عليها . وإنما وضع « سقراط » « الحدود » مطلقاً ، لا باعتبار المحسوس وغير المحسوس . و « أفلاطون » ظن أنه وضعها لغير المحسوسات ؛ فأثبتها « مثلا » عامة .

وقال « أفلاطون » فى كتاب « النواميس » : إن الأشياء التى لا ينبغى للإنسان أن يجهلها ؛ منها : أن له صانعاً ، وأن صانعه يعلم أفعاله . وذكر : أن الله تعالى إنما يعرف « بالسلب » ؛ أى : لا شبيه له ولا مثال ، وأنه أبدع العالم من لا نظام إلى نظام ، وأن كل مركب فهو إلى الانحلال ، وأنه لم يسبق العالم زمان ، ولم يبدع عن شىء .

خ اختلاف الأوائل فى الإبداع والمبدع والإرادة

ثم إن « الأوائل » اختلفوا فى « الإبداع » و « المبدع » : هل هما عبارتان عن معبر واحد ؟ أم للإبداع نسبة إلى المبدع ونسبة إلى المبدع ؟ وكذلك فى « الإرادة » : إنها المراد ، أم المريد ؟ على حسب اختلاف « متكلمى الإسلام » فى : الخلق ، والمخلوق ، والإرادة : إنها : خلق ، أم مخلوقة ، أم صفة فى الخالق ؟.

قال « أنكساغورس » بمذهب « فلوطرخيس » : إن الإرادة ليست هي غير المراد ، ولا غير المريد ، وكذلك « الفعل » ؛ لأنهما لا صورة لهما ذاتية ، وإنما يقومان بغيرهما . فالإرادة : مرة تكون مستبطنة في المريد ، ومرة ظاهرة في المراد ؛ وكذلك الفعل .

وأما « أفلاطون » و « أرسطوطاليس » فلا يقبلان هذا القول ، وقالا : إن صورة الإرادة وصورة الفعل قائمتان ، وهما أبسط من صورة المراد ، كالقاطع للشيء هو المؤثر، وأثره في الشيء ،والمقطوع هو المؤثر فيه القابل للأثر . فالأثر ليس هو المؤثر ولا المؤثر فيه وإلا انعكس حتى يكون المؤثر هو الأثر والمؤثر فيه هو الأثر ، وهو محال ؛ فصورة المبدع فاعلة ، وصورة المبدع مفعولة ، وصورة الإبداع متوسطة بين الفاعل والمفعول .

فللفعل : صورة ، وأثر ؛ فصورته من جهة المبدع . وأثره من جهة المبدع . والصورة من جهة المبدع في حق الباري تعالى ليست زائدة على ذاته حتى يقال صورة إرادة ، وصورة باري مفترقتان ؛ بل هي حقيقة واحدة .

وأما « برمنيدس » الأصغر ؛ فإنه أجاز قولهم في الإرادة ، ولم يجزه في الفعل ، وقال : إن الإرادة تكون بلا توسط من الباري تعالى ؛ فجائز ما وصفوه . وأما الفعل فيكون بتوسط منه . وليس ما هو بلا توسط كالذي يكون بتوسط ؛ بل الفعل - قط - لن يتحقق إلا بتوسط الإرادة . ولا ينعكس .

وأما « الأولون » مثل : « تاليس » ، و « أنبدقليس » ؛ فقد قالوا « الإرادة » من جهة المبدع هي المبدع ، ومن جهة المبدَع هي المبدَع . وفسروا هذا ؛ بأن الإرادة من جهة الصورة هي المبدع ، ومن جهة الأثر هي المبدَع . ولا يجوز أن يقال إنها من جهة الصورة هي المبدَع ؛ لأن صورة الإرادة عند المبدع قبل أن يبدع ؛ فغير جائز أن تكون ذات صورة الشيء الفاعل هي المفعول ، بل من جهة أثر ذات الصورة هي المفعول . ومذهب «أفلاطون» و« أرسطوطاليس » هذا بعينه.

وفي الفصل انغلاق

الباب الثانى : الحكماء الأصول

١ — الحُكَماء الأُصُول { الذين هم من القدماء ؛ إلا أنا لم نجد لهم رأياً فى المسائل المذكورة غير حكم مرسلة عملية أوردناها ؛ لئلا } تشذ مذاهبهم عن القسمة ، ولا يخلو « الكتاب » عن تلك الفوائد .

ب — فمنهم « الشعراء » ؛ الذين يستدلون بشعرهم . وليس « شعرهم » على « وزن » و « قافية » ، ولا الوزن والقافية ركن فى الشعر عندهم ؛ بل الركن فى الشعر [عندهم] إيراد المقدمات المخيلة فحسب . ثم قد يكون الوزن والقافية معينين فى التخييل . فإن كانت المقدمة التى نوردها فى القياس الشعرى مخيلة فقط تمحض القياس شعريا ، وإن انضم إليها قول إقناعى تركبت المقدمة من معنيين شعرى وإقناعى ، وإن كان الضميم إليه قولا يقينياً تركبت المقدمة من شعرى وبرهانى .

ومنهم « النساك » ؛ ونسكهم وعبادتهم عقلية لا شرعية ، ويقتصر ذلك على تهذيب النفس عن الأخلاق الذميمة ، وسياسة « المدينة الفاضلة » التى هى الجنة الإنسانية .

ح — وربما وجدنا لبعضهم رأياً فى بعض المسائل المذكورة ؛ أعنى : المبدع ، والإبداع ، وأنه عالم ، وأن أول ما أبدعه ماذا ؟ وأن « المبادىء » كم هى ؟ وأن « المعاد » كيف يكون ؟ . وصاحب الرأى الموافق الأوائل المذكورين أوردنا اسمه ، وذكرنا مقالته ؛ وإن كانت كالمكررة . نبتدىء بهم ، ونجعل « فلوطرخيس » مبدأ آخر .

١ — رَأْىُ فُلوطَرْخِيس

قيل إنه أول من شهر بالفلسفة . ونسبت إليه الحكمة . تفلسف « بمصر » .

ثم سار إلى « ملطية » وأقام بها . وقد يعد من « الأساطين » .

قال : إن البارى تعالى لم يزل بالأزلية التى هى « أزلية الأزليات » ، وهو مبدع فقط . وكل مبدَع ظهرت صورته فى « حد الإبداع » فقد كانت صورته عنده ؛ أى كانت معلومة له . فالصور عنده بلا نهاية ؛ أى المعلومات بلا نهاية .

قال : ولو لم تكن الصور عنده ومعه لما كان إبداع ، ولا بقاء للمبدع ، ولو لم تكن باقية دائمة لكانت تدثر بدثور الهيولى ، ولو كان ذلك كذلك لارتفع الرجاء والخوف ؛ ولكن لما كانت الصور باقية دائمة ، ولها الرجاء والخوف : كان ذلك دليلا على أنها لا تدثر، ولما عدل عنها « الدثور » ولم يكن له قوة عليها : كان ذلك دليلا على أن الصور أزلية فى علمه تعالى . قال : ولا وجه إلا القول بأحد الأقوال : إما أن يقال : البارى تعالى لا يعلم شيئاً البتة ؛ وهذا من المحال الشنيع ، وإما أن يقال : يعلم بعض الصور دون بعض ؛ وهذا من النقص الذى لا يليق بكمال الجلال ، وإما أن يقال : يعلم جميع الصور والمعلومات ؛ وهذا هو الرأى الصحيح .

ثم قال : إن أصل المركبات هو « الماء » ؛ فإنه إذا تخلخل صافياً وجد ناراً . وإذا تخلخل وفيه بعض الثقل صار هواء ، وإذا تكاثف تكاثفاً مبسوطا بالغاً صار أرضاً .

وحكى « فلوطرخيس » أن « هرقليطس » زعم أن الأشياء إنما انتظمت « بالبخت » وجوهر « البخت » هو نطق عقلى ينفذ فى الجوهر الكلى . والله سبحانه وتعالى أعلم .

٢ — رَأْىُ أكْسَنُوفانِس

كان يقول : إن « المبدع الأول » هو « آنية » أزلية دائمة ديمومة القدم : لا تدرك بنوع صفة منطقية ولا عقلية ؛ مبدع كل صفة وكل نعت نطقى وعقلى .

فإذا كان هذا هكذا ، فقولنا : إن صور ما فى هذا العالم المبدعة لم تكن عنده ، أو كانت ، أو كيف أبدع ؟ ولم أبدع ؟ ... محال ، لأن العقل مبدَع ، والمبدع مسبوق بالمبدع ، والمسبوق لا يدرك السابق أبداً ، فلا يجوز أن يصف المسبوق السابق . بل نقول : إن المبدع أبدع كيفما أحب وكيفما شاء ، فهو « هو » ولا شيء معه . قال : وهذه الكلمة أعنى : هو ولا شيء بسيطاً ولا مركبا معه ، وهو يجمع كل ما نطلبه من العلم ، لأنك إذا قلت ولا شيء معه ، فقد نفيت عنه : أزلية الصورة والهيولى ، وكل مبدع من صورة وهيولى ، وكل مبدع من صورة فقط .

ومن قال إن الصور أزلية مع « آنيته » فليس « هو » فقط ، بل هو وأشياء كثيرة ، فليس هو مبدع للصور ، بل كل صورة إنما أظهرت ذاتها ، فعند إظهارها ذاتها ظهرت هذه العوالم . . . وهذا أشنع ما يكون من القول .

وكان « تيرس » و « القادميون » يقولان : ليست أوائل البتة ، ولا معقول قبل المحسوس بحال ، بل مثل بدعة الأشياء مثل الذى يفرخ من ذاته بلا حدث ولا فعل ظهر ، فلا يزال يخرجه من القوة إلى الفعل حتى يوجد ، فيكمل ، فنحسه وندركه ، وليس شيء معقول البتة . والعالم دائم لا يزول ولا يفنى ، فإن المبدع لا يجوز أن يفعل فعلا يدثر إلا وهو داثر مع دثور فعله ، وذلك محال .

٣ — رَأْيُ « زِينُون » الأَكْبرَ

زينُون الأَكْبر { ابن « ماوس » : من أهل « قنطس » .

كان يقول : إن المبدع الأول كان فى علمه صورة إبداع كل جوهر ، وصورة دثور كل جوهر ، فإن علمه غير متناه ، والصور التى فيه من حيث الإبداع غير متناهية ، وكذلك صور الدثور غير متناهية . فالعوالم تتجدد فى كل حين وفى كل دهر ، فما كان منها مشاكلا لنا أدركنا حدود وجوده

ودثورة بالحواس والعقل ، وما كان غير مشاكل لنا لم ندركه . إلا أنه ذكر وجه التجدد ، فقال : إن الموجودات باقية داثرة : أما بقاؤها فبتجدد صورها ، وأما دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى . وذكر أن الدثور قد يلزم الصورة والهيولى معاً .

وقال أيضاً : إن الشمس والقمر والكواكب تستمد القوة من جوهر السماء ، فإذا تغيرت السماء تغيرت النجوم أيضاً . ثم هذه الصور كلها : بقاؤها ، ودثورها : فى علم البارى تعالى ، والعلم يقتضى بقاءها دائماً ، وكذلك الحكمة تقتضى ذلك ، لأن بقاءها على هذه الحال أفضل . والبارى تعالى قادر على أن يفنى العوالم يوما ما إن أراد . وهذا الرأى قد مال إليه الحكماء المنطقيون الجدليون ، دون الإلهيين .

وحكى « فلوطرخيس » أن « زينون » كان يزعم أن الأصول هى الله عز وجل والعنصر فقط ، فالله هو العلة الفاعلة ، والعنصر هو المنفعل .

حكمة { قال : أكثروا من الإخوان ، فإن بقاء النفوس ببقاء الإخوان ، كما أن شفاء الأبدان بالأدوية .

وقيل : رأى « زينون » فتى على شاطىء البحر محزوناً يتلهف على الدنيا ، فقال له : يا فتى ! ما يلهفك على الدنيا ؟ لو كنت فى غاية الغنى وأنت راكب لجة البحر قد انكسرت السفينة وأشرفت على الغرق : كانت غاية مطلوبك النجاة وتفوت كل ما فى يدك ؟ قال : نعم ، قال : لو كنت ملكا على الدنيا وأحاط بك من يريد قتلك : كان مرادك النجاة من يده [وتفوت كل ملكك] ؟ قال : نعم ، قال : فأنت الغنى ، وأنت الملك الآن ، فتسلى الفتى .

وقال لتلميذه : كن بما تأتى من الخير مسروراً ، وبما تجتنب من الشر محبوراً .

وقيل له : أى الملوك أفضل : ملك اليونانيين ، أم ملك الفرس ؟ قال : من ملك غضبه وشهوته .

وسئل بعد أن هرم : ما حالك ؟ قال : هو ذا أموت قليلا قليلا على مهل .

وقيل له : إذا مت ! من يدفنك ؟ . قال : من يؤذيه نتن جيفتي .

وسئل : ما الذى يهرم ؟ قال : الغضب والحسد ، وأبلغ منهما الغم .

وقال : الفلك تحت تدبيرى .

ونعى إليه ابنه فقال : ما ذهب ذلك على ؛ إنما ولدت ولداً يموت ، وما ولدت ولداً لا يموت .

وقال : لاتخف موت البدن ، ولكن يجب عليك أن تخاف موت النفس . فقيل له : لم قلت خف موت النفس ، والنفس الناطقة عندك لا تموت ؟ فقال : إذا انتقلت النفس الناطقة من حد النطق إلى حد البهيمية - وإن كان جوهرها لا يبطل - فقد ماتت من العيش العقلى .

وقال : أعط الحق من نفسك ؛ فإن الحق يخصمك إن لم تعطه حقه .

وقال : محبة المال وتد الشر ؛ لأن سائر الآفات تتعلق بها ، ومحبة الشرف وتد العيوب ؛ لأن سائر العيوب متعلقة بها .

وقال : أحسن مجاورة النعم فتنعم بها ، ولا تسىء بها فتسىء بك .

وقال : إذا أدركت الدنيا الهارب منها جرحته ، وإذا أدركها الطالب لها قتلته .

وقيل له - وكان لا يقتنى إلا قوت يومه - : إن الملك يبغضك فقال : وهل يحب الملك من هو أغنى منه ؟ .

وسئل : بأى شىء يخالف الناس فى هذا الزمان البهائم ؟ قال : بالشرور .

قال : وما رأينا العقل - قط - إلا خادماً للجهل ؛ وفى رواية « للسجزى » إلا خادما للجد[1] ، والفرق بينهما ظاهر ؛ فإن الطبيعة ولوازمها إذا كانت مستولية على العقل : استخدمه الجهل ، وإذا كان ما قسم للإنسان من الخير والشر فوق تدبيره العقلى : كان الجد مستخدما للعقل ، ويعظم « جد » الإنسان ما يعقل ، وليس يعظم العقل ما يجد ؛ ولهذا ! خيف على صاحب الجد ما لم يخف على صاحب

(١) « الجد » بفتح الجيم وتشديد الدال هو : الحظ والبخت والحظوة والرزق والعظمة .

العقل . والجد : أصم ، أخرس ، لا يفقه ، ولا ينقه ؛ وإنما هو : ريح تهب ، وبرق يلمع ، ونار تلوح ، وصحو يعرض ، وحلم يمتع . وهذا اللفظ أولى ؛ فإنه عمم الحكم فقال ما رأينا العقل قط ، وقد يعرض للعقل أن يرى ولا يستخدمه الجهل ، وذلك هو الأكثر .

وقال « زينون » : فى الجرادة خلقة سبعة جبابرة : رأسها رأس فرس ، وعنقها عنق ثور ، وصدرها صدر أسد ، وجناحاها جناحا نسر ، ورجلاها رجلا جمل ، وبطنها بطن عقرب ، وذنبها ذنب حية. هكذا ذكره « زينون » .

٤ — رَأْىُ « دِيمُقْرِيطِيس » وشيعته

كان يقول فى المبدع الأول : إنه ليس هو العنصر فقط ، ولا العقل فقط ؛ بل « الأخلاط الأربعة » ، وهى « الأسطقسات » : أوائل الموجودات كلها ، ومنها أبدعت الأشياء البسيطة كلها دفعة واحدة ، وأما المركبة فإنها كونت دائمة داثرة ، إلا أن ديمومتها بنوع ، ودثورها بنوع . ثم إن العالم بجملته باق غير داثر ؛ لأنه ذكر أن هذا العالم متصل بذلك العالم الأعلى ؛ كما أن عناصر هذه الأشياء متصلة بلطيف أرواحها الساكنة فيها . والعناصر وإن كانت تدثر فى الظاهر ، فإن صفوها من الروح البسيط الذى فيها ؛ فإذا كان كذلك فليس يدثر إلا من جهة الحواس ، فأما من نحو العقل فإنه ليس يدثر ، فلا يدثر هذا العالم إذا كان صفوها فيه ، وصفوه متصل بالعوالم البسيطة . وإنما شنع عليه الحكماء من جهة قوله : إن أول مبدع هو العناصر ، وبعدها أبدعت البسائط الروحانية ؛ فهو يرتقى من الأسفل إلى الأعلى ، ومن الأكدر إلى الأصفى .

* * *

ومن شيعته : « فليوخوس » ؛ إلا أنه خالفه فى المبدع الأول ، وقال بقوله

سائر الحكماء ، غير أنه قال : إن المبدع الأول هو مبدع الصورة فقط دون الهيولى ؛ فإنها لم تزل مع المبدع .

فأنكروا عليه وقالوا : إن الهيولى لو كانت أزلية قديمة : لما قبلت الصور ، ولما تغيرت من حال إلى حال ، ولما قبلت فعل غيرها ؛ إذ الأزلى لا يتغير . وهذا الرأى مما كان يعزى إلى « أفلاطون » الإلهى ، والرأى فى نفسه مزيف ، والعزوة إليه غير صحيحة . ومما نقل عن « ديمقريطيس » و « زينون الأكبر » و « فيثاغورس » أنهم كانوا يقولون : إن البارى تعالى متحرك بحركة فوق هذه الحركة الزمانية . وقد أشرنا إلى المذهبين ، وبينا المراد بإضافة الحركة والسكون إلى الله تعالى . ونزيده شرحا من احتجاج كل فريق على صاحبه .

قال أصحاب السكون : إن الحركة لا تكون أبداً إلا ضد السكون ، والحركة لا تكون إلا بنوع زمان إما ماض وإما مستقبل ، والحركة لا تكون إلا مكانية [إما] منتقلة وإما مستوية ؛ ومن المستوية تكون الحركة المستقيمة ، والحركة المعوجة ، و« المكانية » تكون مع الزمان ، فلو كان البارى تعالى متحركاً ؛ لكان داخلا فى الدهر والزمان .

قال أصحاب الحركة : إن حركته أعلى من جميع ما ذكرتموه ، وهو مبدع الدهر والمكان ، وإبداعه ذلك هو الذى يعنى بالحركة . والله أعلم .

٥ — رَأْىُ فَلاسِفَة أَقَادِيما (١)

كانوا يقولون : إن كل مركب ينحل ، ولا يجوز أن يكون مركباً من جوهرين

(١) وقد أنشأ هذه « الأقاديما » أفلاطون سنة ٣٨٧ قبل ميلاد المسيح ، وجعلها مدرسة جامعة ، وجمعية دينية علمية أدبية ، ونزل لها عن الأبنية ومحتوياتها ، وظل يعلم فيها أربعين سنة جميع فروع المعرفة ، وكان تحت رئاسته فيها علماء متخصصون كل فى مادته .. . ولما كانت تطل على « بستان أكاديموس » الشهير فى « أثينا » سميت بالأكاديمية أو « الأقاديما » .

متفقين فى جميع الجهات ، وإلا فليس بمركب ؛ فإذا كان هذا هكذا ، فلا محالة أنه إذا انحل المركب رحل كل جوهر فاتصل بالأصل الذى كان منه ؛ فما كان منها بسيطاً روحانياً لحق بعالمه الروحانى البسيط ، والعالم الروحانى باق غير داثر ؛ وما كان منها جاسيا غليظا (١) لحق بعالمه أيضا ، وكل جاس إذا انحل فإنما يرجع حتى يصل إلى ألطف من كل لطيف فإذا لم يبق من اللطافة شىء اتحد باللطيف الأول المتحد به ، فيكونان متحدين إلى الأبد . وإذا اتحدت الأواخر بالأوائل ، وكان الأول هو أول مبدع ليس بينه وبين مبدعه جوهر آخر متوسط ، فلا محالة أن ذلك المبدع الأول متعلق بنور مبدعه ؛ فيبقى خالداً دهر الدهور . وهذا الفصل أيضاً قد نقل [عنهم] وهو يتعلق بالمعاد ، لا بالمبدأ وهؤلاء يسمون : مشائى أقاديما (٢) وأما « المشاءون » المطلق ؛ فهم . أهل « لوقيون »(٣) وكان « أفلاطون » يلقن الحكمة ماشياً ؛ تعظيما لها ، وتابعه على ذلك « أرسطو طاليس » ؛ . ويسمى هو وأصحابه : « المشائين » . و « أصحاب الرواق » هم « أهل المظال » . وكان « لأفلاطون » تعليمان : تعليم « كايس » ؛ وهو الروحانى الذى لا يدرك بالبصر ولكن بالفكر اللطيف ، وتعليم « كأيس » ؛ وهو « الهيولانيات » . والله الموفق للصواب .

---

(١) جسا الشىء يجسو [كدعايدعو] جسوا [بضمتين وتسديد الواو]: إذا يبس ، وصلب .

(٢) وقد كان « أفلاطون » يعلم الحكمة ويتدارس الفلسفة ماشياً فى تلك الأكاديمية التى أنشأها بأثينا ، ومن حوله تلاميذه ، وقد نهج بعض هؤلاء التلاميذ منهج أستاذهم فى تدارس الفلسفة والحكمة مشائين أيضاً ؛ فسموا : مشائى أقاديما .

(٣) « لوقيون » : اسم للملعب رياضى فى « أثينا » أنشأ به « أرسطوطاليس » مدرسته لما عاد إلى أثينا سنة ٣٣٥ قبل ميلاد المسيح عليه السلام ، وقد سجل أرسطو هذه المدرسة باسم « ثاو فراسطوس » صديقه وتلميذه والذى جلس على كرسى الفلسفة من بعده ، وكان من عادة أرسطو طاليس أن يلجأ إلى ممشى بجانب الملعب ، فيحضر إليه التلاميذ هناك ، فيلقى عليهم دروسه وهو يتمشى ، وهم يسيرون من حوله ، فأطلق عليه هو وأتباعه : «المشاءون» .

٦ — رَأْيُ « هِرَقْلَ » الحكيم

كان يقول : إن البارى تعالى هو «النور الحق» الذى لايدرك من جهة عقولنا ؛ لأنها أبدعت من ذلك النور الأول الحق ؛ وهو اسم الله حقاً ، وهو اسم الله « باليونانية » حقاً .

إنها تدل عليه ، إنه مبدع الكل . وهذا الاسم عندهم شريف جداً .

وكان يقول : إن بدء الخلق ، وأول شىء أبدع ، والذى هو أول لهذه العوالم ؛ هو المحبة ، والمنازعة . ووافق فى هذا الرأى « أنبادقليس » حيث قال : الأول الذى أبدع هو المحبة والغلبة .

وقال « هرقل » : السماء كرة متحركة من ذاتها ، والأرض مستديرة ساكنة جامدة بذاتها ؛ والشمس حللت كل ما فيها من الرطوبة ، فاجتمعت فيها ، فصار البحر ، والذى حجرت الشمس ونفذت فيه حتى لم تذر فيه شيئاً من الرطوبة صار منه : الحصى ، والحجارة ، والجبل ؛ وما لم تنفذ فيه الشمس أكثر ، ولم تنزع عنه الرطوبة كلها ، فهو التراب .

وكان يقول : إن السماء فى النشأة الأخرى تصير بلا كواكب ؛ لأن الكواكب تهبط سفلا حتى تحيط بالأرض وتلتهب ، فيصير متصلا بعضها ببعض ، حتى تكون كالدائرة حول الأرض ؛ وإنما يهبط منها ما كان من أجزائها ناراً محضة ، ويصعد منها ما كان نورا محضا ؛ فتبقى النفوس الشريرة الدنسة الخبيثة فى هذا العالم الذى أحاط به النار إلى الأبد فى عقاب السرمد ، وتصعد النفوس الشريفة الخالصة الطيبة إلى العالم الذى تمحض نوراً وبهاء وحسناً فى ثواب السرمد . وهناك : الصور الحسان لذات للبصر ، والألحان الشجية لذات للسمع ؛ ولأنها أبدعت بلا توسط مادة وتركب « أسطقسات » فهى : جواهر ، شريفة ، روحانية ، نورانية . وقال : إن البارى تعالى يمسح تلك الأنفس فى كل دهر مسحة ، فيتجلى لها حتى

تنظر إلى نوره المحض الخارج من جوهره الحق ؛ فحينئذ يشتد عشقها ، وشوقها ، ونورها ، ومجدها . فلا تزال كذلك دائما أبد الأبد .

٧ – رأى « أبِيقُورُس »

خالف الأوائل فى الأوائل . قال ؛ المبادىء اثنان : الخلاء ، والصورة ؛ أما الخلاء فمكان فارغ ، وأما الصورة فهى فوق المكان والخلاء ، ومنها أبدعت الموجودات وكل ما كون منها فإنه ينحل إليها ، فنها المبدأ ، وإليها المعاد .

وربما يقول : الكل يفسد ، وليس بعد الفراق حساب ولا قضاء ولا مكافأة ولا جزاء ، بل كلها تضمحل وتدثر . والإنسان كالحيوان مرسل مهمل فى هذا العالم .

والحالات التى ترد على الأنفس فى هذا العالم كلها من تلقائها على قدر حركاتها وأفاعيلها ؛ فإن فعلت خيراً وحسنا فيرد عليها سرور وفرح ، وإن فعلت شراً وقبيحا فيرد عليها حزن وترح . وإنما سرور كل نفس بالأنفس الأخرى ، وكذا حزنها مع الأنفس الأخرى... بقدر ما يظهر لها من أفاعيلها .

وتبعه جماعة من « التناسخية » على هذا الرأى .

٨ — حِكَمُ « سُولُون » الشاعر

وكان عند الفلاسفة من « الأنبياء » العظام بعد « هرمس » وقبل «سقراط» ، وأجمعوا على تقديمه والقول بفضائله .

قال « سولون » لتلميذه : تزود من الخير وأنت مقبل ، خير لك من أن تتزود [منه] وأنت مدبر .

وقال : من فعل خيراً فليجتنب ما خالفه ؛ وإلا دعى شريراً .

وقال : إن أمور الدنيا : حق ، وقضاء ؛ فمن أسلف فليقض ، ومن قضى فقد وفى .

وقال : إذا عرضت لك فكرة سوء فادفعها عن نفسك ، ولا ترجع باللائمة على غيرك ؛ لكن لم رأيك بما أحدث عليك .

وقال : إن فعل الجاهل فى خطابه أن يذم غيره ، وفعل طالب الأدب أن يذم نفسه ، وفعل الأديب أن لا يذم نفسه ولا غيره .

وقال : إذا انكب « الدن » ، وأريق الشراب ، وانكسر الإناء ... فلا تغتم ؛ بل قل : كما أن الأرباح لا تكون إلا فيما يباع ويشترى ، كذلك الخسرانات لا تكون إلا فى الموجودات ، فانف الغم والخسارة عنك ؛ فإن لكل ثمنا ، وليس يجىء بالمجان .

وسئل : أيما أحمد فى الصبا : الحياء ، أم الخوف ؟ قال : الحياء ؛ لأن الحياء يدل على العقل والخوف يدل على المقة والشهوة .

وقال لابنه : دع المزاح ؛ فإن المزاح لقاح الضغائن .

وسأله رجل ، فقال : هل ترى أن أتزوج ، أم أدع ؟ قال : أى الأمرين فعلت ندمت عليه .

وسئل : أى شىء أصعب على الإنسان ؟ قال : أن يعرف عيب نفسه ، وأن يمسك عما لا ينبغى أن يتكلم به .

ورأى رجلا عثر ، فقال له : لأن تعثر برجلك خير من أن تعثر بلسانك .

وسئل : ما الكرم ؟ فقال : النزاهة عن المساوىء .

وسئل : ما الحياة ؟ فقال : التمسك بأمر الله تعالى .

وسئل : ما النوم ؟ فقال : النوم موتة خفيفة . والموت نومة طويلة .

وقال : ليكن اختيارك من الأشياء حديثها . ومن الإخوان أقدمهم .

وقال : أنفع العلم ما أصابته الفكرة ، وأقله نفعاً ماقته بلسانك .

وقال : ينبغى أن يكون للمرء : حسن الشكل فى صغره . وعفيفاً عند إدراكه .

وعدلا فى شبابه ، وذا رأى فى كهولته ، وحافظاً للستر عند الفناء ؛ حتى لا تلحقه الندامة .

وقال : ينبغى للشاب أن يستعد لشيخوخته مثل مايستعد الإنسان للشتاء من البرد الذى يهجم عليه .

وقال : يابنى ! احفظ الأمانة تحفظك ، وصنها حتى تصان .

وقال : جوعوا إلى الحكمة ، واعطشوا إلى عبادة الله تعالى ، قبل أن يأتيكم المانع منهما .

وقال لتلامذته : لا تكرموا الجاهل فيستخف بكم ، ولا تتصلوا بالأشرار فتعدوا فيهم ، ولا تعتمدوا الغنى إن كنتم تلامذة الصدق ، ولا تهملوا أمر أنفسكم فى أيامكم ولياليكم ، ولا تستخفوا بالمساكين فى جميع أوقاتكم .

وكتب إليه بعض الحكماء يستوصفه أمر عالمى العقل والحس ، فقال : أما عالم العقل فدار ثبات وثواب ، وأما عالم الحس فدار بوار وغرور .

وسئل : مافضل علمك على علم غيرك ؟ قال : معرفتى بأن علمى قليل .

وقال : أخلاق محمودة وجدتها فى الناس ، إلا أنها إنما توجد فى قليل : صديق يحب صديقه غائبا كمحبته حاضراً ، وكريم يكرم الفقراء كما يكرم الأغنياء ، ومقر بعيوبه إذا ذكرت ، وذاكر يوم نعيمه فى يوم بؤسه ويوم بؤسه فى يوم نعيمه ، وحافظ لسانه عند غضبه . وآمر بالمعروف دائما .

٩ — حِكَمُ « أُومِيرُوس » الشاعر

وهو من الكبار القدماء ، الذى يجريه « أفلاطون » و « أرسطوطاليس » فى أعلى المراتب . ويستدل بشعره ، لما كان يجمع فيه من إتقان المعرفة ، ومتانة الحكمة ، وجودة الرأى ، وجزالة اللفظ ، فمن ذلك قوله : « لاخير فى كثرة الرؤساء » ،

وهذه كلمة وجيزة تحتها معان شريفة ، لما فى كثرة الرؤساء من الاختلاف الذى يأتى على حكمة الرئاسة بالإبطال ، ويستدل بها أيضاً فى « التوحيد » ؛ لما فى كثرة الآلهة من المخالفات التى تكر على حقيقة الإلهية بالإفساد . وفى الحكمة : لو كان أهل بلد كلهم رؤساء ؛ لما كان رئيس البتة ، ولو كان أهل بلد كلهم رعية ؛ لما كانت رعية البتة .

ومن حكمه قال : إنى لأعجب من الناس ! إذ كان يمكنهم الاقتداء بالله تعالى فيدعون ذلك إلى الاقتداء بالبهائم ! ، قال له تلميذه : لعل هذا إنما يكون لأنهم قد رأوا أنهم يموتون كما تموت البهائم ؟ ، فقال له : بهذا السبب يكثر تعجبى منهم ! من قبل أنهم يحسون بأنهم لابسون بدناً ميتاً ولا يحسبون أن فى ذلك البدن « نفساً » غير ميتة .

وقال : من يعلم أن الحياة لنا مستعبدة ، والموت معتق مطلق . . . آثر الموت على الحياة .

وقال : « العقل » نحوان : طبيعى ، وتجريبى ؛ وهما مثل الماء والأرض ، وكما أن النار تذيب كل صامت وتخلصه وتمكن من العمل فيه ؛ كذلك العقل يذيب الأمور ويخلصها ويفصلها ويعدها للعمل . ومن لم يكن لهذين النحوين فيه موضع فإن خير أموره له قصر العمر .

وقال : إن الإنسان الخير أفضل من جميع ما على الأرض ، والإنسان الشرير أخس وأوضع من جميع ما على الأرض .

وقال : لِنْ : تنبل ، واحلم : تعز ، ولا تكن معجباً : فتمتهن ، واقهر شهوتك ؛ فإنَّ الفقير من انحط إلى شهواته .

وقال : الدنيا دار تجارة ، والويل لمن تزوّد عنها الخسارة .

وقال : الأمراض ثلاثة أشياء : الزيادة والنقصان فى الطبائع الأربع ،

وما تهيجه الأحزان ؛ فشفاء الزائد والناقص فى الطبائع الأدوية ، وشفاء ما تهيجه الأحزان كلام الحكماء والإخوان .

وقال : العمى خير من الجهل ؛ لأن أصعب ما يخاف من العمى التهور فى بئر ينهد منه الجسد ، والجهل يتوقع منه هلاك الأبد .

وقال : مقدمة المحمودات الحياء ، ومقدمة المذمومات القحة .

وقال « إيراقليطس » : إن « أوميروس » الشاعر لما رأى تضاد الموجودات دون فلك القمر قال : ياليته هلك التضاد من هذا العالم ، ومن الناس ، والسادة ؛ يعنى النجوم ، واختلاف طبائعها ؛ وأراد بذلك أن يبطل التضاد والاختلاف حتى يكون هذا العالم المتحرك المنتقل داخلا فى العالم الساكن الدائم الباقى .

ومن مذهبه : أن « بهرام » ـ يعنى المريخ ـ واقع «الزهرة» ؛ فتولدت من بينهما طبيعة هذا العالم .

وقال : إن « الزهرة » علة التوحد والاجتماع . و « بهرام » علة التفرق والاختلاف ، والتوحد ضد التفرق ؛ فلذلك صارت « الطبيعة » ضداً : تركب ، وتنقص ، وتوحد ، وتفرق .

وقال : « الحظ » شيء أظهره العقل بوساطة العلم . فلما قابل النفس عشقته بالعنصر . . . هذه حكمه

وأما مقطعات أشعاره ؛ فمنها: قال: ينبغى للإنسان أن يفهم الأمور الإنسانية. إن الأدب للإنسان ذخر لا يسلب . ارفع من عمرك ما يحزنك . إن أمور العالم تعلمك العلم . إن كنت ميتاً فلا تحقر عداوة من لا يموت . كل ما يمتار فى وقته يفرح به . إن الزمان يبين الحق وينيره . اذكر نفسك أبداً : أنك إنسان . إن كنت إنساناً فافهم كيف تضبط غضبك . إذا نالتك مضرة فاعلم أنك كنت أهلها . اطلب رضاء كل أحد ؛ لا رضاء نفسك فقط . إن الضحك فى غير وقته هو ابن عم البكاء . إن الأرض تلد كل شيء ثم تسترده. إن الرأى من الجبان جبان.

انتقم من الأعداء نقمة لا تضرك . كن حسـن الجرأة ولا تكن متهوراً . إن كنت ميتاً ، فلا تذهب مذهب من لا يموت . إن أردت أن تحيا فلا تعمل عملا يوجب الموت . إن الطبيعة كونت الأشياء بإرادة الرب تعالى . من لا يفعل شيئاً من الشر فهو إلهى . آمن بالله ، فإنه يوفقك فى أمورك . إن مساعدة الأشرار على أفعالهم كفر بالله . إن المغلوب من قاتل الله والبخت . اعرف الله ، واعقل الأمور الإنسانية . إذا أراد الله خلاصك عبرت البحر على البادية . إن العقل الذى يناطق الله لشريف . إن قوام السنة بالرئيس . إن لفيف الناس وإن كانت لهم قوة فليس لهم عقل. إن السنة توجب كرامة الوالدين مثل كرامة الإله. رأيى : أن والديك آلهة لك . إن الأب هو من ربى لا من ولد . إن الكلام فى غير وقته يفسد العمر كله . إذا حضر « البخت » تمت الأمور . إن سنن الطبيعة لا تتعلم . إن اليد تغسل اليد ، والأصبع الأصبع . ليكن فرحك بما تدخره لنفسك دون ما تدخره لغيرك ؛ يعنى بالمدخر لنفسه العلم والحكمة ، وبالمدخر لغيره المال .

وقال : الكرم يحمل ثلاثة عناقيد : عنقود الالتذاذ ، وعنقود الشكر . وعنقود الشم . خير أمور العالم الحسى أوساطها ، وخير أمور العالم العقلى أفضلها .

وقيل : إن وجود الشعر فى أمة « يونان » كان قبل الفلسفة ؛ وإنما أبدعه « أوميروس » . و « تاليس » كان بعده بثلاثمائة واثنتين وثمانين سنة . وأول فيلسوف كان منهم : فى سنة تسعمائة وإحدى وخمسين من وفاة موسى عليه السلام . وهذا ما أخبر به « كورفس » فى كتابه ؛ وذكر « فورفوريوس » أن « تاليس » ظهر فى سنة ثلاث وعشرين ومائة من ملك « بختنصر » .

١٠ — حِكَمُ بُقْرَاط

بقراط واضع « الطب » . الذى قال بفضله الأوائل والأواخر . وكان أكثر حكمته فى الطب وشهرته به ، فبلغ خبره إلى « بهمن ابن اسفنديار بن كشتاسب » ، فكتب إلى « فيلاطس » ملك « قوه » - وهو بلد من بلاد اليونانيين - يأمر بتوجيه « بقراط » إليه ، وأمر له بقناطير من الذهب ، فأبى ذلك ، وتأبى عن الخروج إليه ضناً بوطنه وقومه . وكان لا يأخذ على المعالجة أجرة من الفقراء وأوساط الناس ، وقد شرط أن يأخذ من الأغنياء أحد ثلاثة أشياء : طوقاً ، أو إكليلا ، أو سواراً ... من ذهب .

فَمِنْ حِكَمِه أن قال : استهينوا بالموت ، فإن مرارته فى خوفه .

وقيل له : أى العيش خير ؟ قال : الأمن مع الفقر ، خير من الغنى مع الخوف .

وقال : الحيطان والبروج لا تحفظ المدن ، ولكن تحفظها آراء الرجال وتدبير الحكماء .

وقال : يداوى كل عليل بعقاقير أرضه ، فإن الطبيعة متطلعة إلى هوائها ، ونازعة إلى غذائها .

ولما حضرته الوفاة قال : خذوا « جامع العلم » منى : من كثر نومه ، ولانت طبيعته ، ونديت جلدته . . . طال عمره .

وقال : الإقلال من الضار خير من الإكثار من النافع .

وقال : لو خلق الإنسان من طبيعة واحدة لما مرض ، لأنه لم يكن هناك شىء يضادها فيمرض .

ودخل على عليل فقال له : أنا ، والعلة ، وأنت ، فإن أعنتنى عليها بالقبول

لما تسمع منى : صرنا اثنين ، وانفردت العلة ، فقوينا عليها ؛ والاثنان إذا اجتمعا على واحد غلباه .

وسئل : ما بال الإنسان أثور ما يكون بدنه إذا شرب الدواء ؟ ؛ قال : مثل ذلك مثل البيت ؛ أكثر ما يكون غباراً إذا كنس .

وحديث ابن الملك : أنه عشق جارية من حظايا أبيه فنهك بدنه واشتدت علته ، فأحضر « بقراط » ، فجس نبضه ، ونظر إلى تفسرته[1] ، فلم ير أثر علة ؛ فذاكره حديث العشق ، فرآه يهش لذلك ويطرب ، فاستخبر الحال من « حاضنته » فلم يكن عندها خبر ، وقالت : ما خرج قط من الدار ، فقال « بقراط » الملك : مر « رئيس الخصيان » بطاعتى ، فأمره بذلك ، فقال : أخرج علىّ النساء ، فخرجن ، وبقراط واضع أصبعه على نبض الفتى ؛ فلما خرجت « الحظية » اضطرب عرقه ، وطار قلبه ، وحارّ طبعه ، فعلم بقراط أنها المعينة لهواه ؛ فصار بقراط إلى الملك . وقال له : ابن الملك قد عشق من الوصول إليها صعب . قال الملك : ومن ذاك ؟ قال : هو يحب حليلتى ؛ قال : انزل عنها ولك عنها بدل ؛ فتحازن بقراط ووجم ؛ وقال : هل رأيت أحداً كلف أحداً طلاق امرأته ؛ ولاسيما الملك فى عدله و نصفته يأمرنى بمفارقة حليلتى ؛ ومفارقتها مفارقة روحى ؟ ، قال الملك : إنى أوثر ولدى عليك ، وأعوضك من هو أحسن منها ؛ فامتنع ، حتى بلغ الأمر إلى التهديد بالسيف ، قال « بقراط : إن الملك لايسمى عدلا حتى ينتصف من نفسه ما ينتصف من غيره ، أرأيت لو كانت العشيقة حظية الملك ؟ ! قال : « يا بقراط » ! عقلك أتم من معرفتك ! ونزل عنها لابنه ، وبرىء الفتى من مرضه ذلك .

وقال « بقراط » : إياك أن تأكل [إلا] ماتستمرىء ، و [أما] مالا تستمرىء فإنه يأكلك .

---

(١) « التفسرة » بفتح فسكون فكسر ففتح : نظر الطبيب إلى الماء ، والبول يستدل به على المرض .

وقيل « لبقراط » : لم يثقل الميت ؟ قال : لأنه كان اثنين : أحدهما خفيف رافع ، والآخر ثقيل واضع ؛ فلما انصرف أحدهما وهو الخفيف الرافع ، ثقل الثقيل الواضع .

وقال : الجسد يعالج جملة على خمسة أضرب : ما فى الرأس بالغرغرة ، وما فى المعدة بالقيء ، وما فى البدن بإسهال البطن ، وما بين الجلدين بالعرق ، وما فى العمق وداخل العروق بإرسال الدم .

وقال الصفراء بيتها المرارة وسلطانها فى الكبد ، والبلغم بيته المعدة وسلطانه فى الصدر ، والسوداء بيتها الطحال وسلطانها فى القلب ، والدم بيته القلب وسلطانه فى الرأس ،

وقال لتلميذ له : ليكن أفضل وسيلتك إلى الناس محبتك لهم ، والتفقد لأمورهم ، ومعرفة حالهم ، واصطناع المعروف إليهم .

ويحكى عن « بقراط » قوله المعروف : العمر قصير ، والصناعة طويلة ، والوقت ضيق ، والزمان جديد ، والتجربة خطر ، والقضاء عسر .

وقال لتلاميذه : اقسموا الليل والنهار ثلاثة أقسام : فاطلبوا فى القسم الأول العقل الفاضل واعملوا فى القسم الثانى بما أحرزتم من ذلك العقل ، ثم عاملوا فى القسم الثالث من لا عقل له ؛ وانهزموا من الشر ما استطعتم .

وكان له ابن لا يقبل الأدب ؛ فقالت له امرأته : إن ابنك هو منك فأدبه ؛ فقال لها : هو منى طبعا ، ومن غيرى نفسا ؛ فما أصنع به ؟ .

وقال : ما كان كثيراً فهو مضاد للطبيعة ؛ فلتكن الأطعمة ، والأشربة ، والنوم ، والجماع ، والتعب . . . قصداً .

وقال : إن صحة البدن إذا كانت فى الغاية كان أشد خطراً .

وقال : إن «الطب» هو حفظ الصحة بما يوافق الأصحاء ،ودفع المرض بما يضاده .

وقال : من سقى السم من الأطباء ، وألقى الجنين ، ومنع الحبل ، واجترأ

على المريض . . . فليس من شيعتى ؛ وله « أيمان » معروفة على هذه الشرائط . وكتبه معروفة كثيرة فى « الطب » .

وقال فى الطبيعة : إنها القوة التى تدبر الجسم من الإنسان ، فتصوره من النطفة إلى تمام الخلقة ؛ خدمة للنفس فى إتمام هيكلها ، ولا تزال هى المدبرة له غذاء من الثدى وبعده بما به قوامه من الأغذية . ولها ثلاث قوى : المولدة ، والمربية ، والحافظة . ويخدم الثلاث أربع قوى : الجاذبة ، والماسكة ، والهاضمة ،والدافعة.

١١ — حِكَمُ « دِيمقْرِيطيس »

وهو من الحكماء المعتبرين فى زمان « بهمن بن اسفنديار » ، وهو و « بقراط » كانا فى زمان واحد قبل « أفلاطون » ، وله آراء فى الفلسفة ؛ وخصوصا فى مبادىء الكون والفساد . وكان « أرسطوطاليس » يؤثر قوله على قول أستاذه « أفلاطون » الإلهى ؛ وما أنصف .

قال « ديمقريطيس » : إن الجمال الظاهر يشبه به المصورون بالأصباغ ، ولكن الجمال الباطن لا يشبه به إلا من هو له بالحقيقة ، وهو مخترعه ومنشئه .

وقال : ليس ينبغى أن تعد نفسك من الناس ما دام الغيظ يفسد رأيك ، ويتبع شهوتك .

وقال : ليس ينبغى أن يمتحن الناس فى وقت ذلتهم بل فى وقت عزتهم وملكهم ؛ وكما أن « الكير » يمتحن به الذهب ، كذلك « الملك » يمتحن به الإنسان ؛ فيتبين خيره وشره .

وقال : ينبغى أن تأخذ فى العلوم بعد أن تنفى عن نفسك العيوب ، وتعودها الفضائل ؛ فإنك إن لم تفعل هذا لم تنتفع بشىء من العلوم .

وقال : من أعطى أخاه المال فقد أعطاه خزائنه ، ومن أعطاه علمه ونصيحته فقد وهب له نفسه .

وقال : لا ينبغى أن تعد النفع الذى فيه الضرر العظيم نفعاً ، ولا الضرر الذى فيه النفع العظيم ضرراً ، ولا الحياة التى لا تحمد أن تعد حياة .

وقال : مثل من قنع بالاسم ، كمثل من قنع عن الطعام بالرائحة .

وقال : عالم معاند خير من جاهل منصف .

وقال : ثمرة الغرة التوانى ، وثمرة التوانى الشقاء ، وثمرة الشقاء ظهور البطالة ، وثمرة البطالة : السفه ، والعبث ، والندامة . والحزن .

وقال : يجب على الإنسان أن يطهر قلبه من المكر والخديعة ، كما يطهر بدنه من أنواع الخبث .

وقال : لا تطمع أحدا أن يطأ عقبك اليوم ، فيطأك غداً .

وقال : لا تكن حلوا جداً لئلا تبلع ،ولا مراً جداً لئلا تلفظ .

وقال : ذنب الكلب يكسب له الطعام ، وفمه يكسب له الضرب .

وكان « بأثينية » نقاش غير حاذق . فأتى « ديمقريطيس » . وقال : جصص بيتك فأصوره ، قال : صوره أولا حتى أجصصه .

وقال : مثل العلم مع من لا يقبل وإن قبل لا يعمل ، كمثل دواء مع سقيم وهو لا يداوى به .

وقيل له : لا تنظر ، فغمض عينيه ، قيل له : لا تسمع ، فسد أذنيه ، قيل له : لا تتكلم ؛ فوضع يده على شفتيه ، قيل له : لا تعلم ، قال : لا أقدر . . . وإنما أراد به : أن البواطن لا تندرج تحت الاختيار ، فأشار إلى ضرورة السر ، واختيار الظاهر .

ولما كان الإنسان مضطر الحدوث كان معزول الولاية عن قلبه . وهو بقلبه أكبر منه بسائر جوارحه ، فلهذا لم يستطع أن يتصرف فى أصله ، لاستحالة أن يكون فاعل أصله . ولهذا الكلام شرح آخر ، وهو أنه أراد التمييز بين العقل والحس ، فإن الإدراك العقلى لا يتصور الانفكاك عنه ، وإذا حصل لن يتصور

نسيانه بالاختيار والإعراض عنه ؛ بخلاف الإدراك الحسى . وهذا يدل على أن العقل ليس من جنس الحس ، ولا النفس من حيز البدن .

وقد قيل : إن الاختيار فى الإنسان مركب من انفعالين : أحدهما انفعال نقيصة ، والثانى انفعال تكامل ، وهو إلى الانفعال الأول أميل بحكم الطبيعة والمزاج ، والآخر ضعيف فيه إلا إذا وصل إليه مدد من جهة العقل والتمييز والنطق؛ فينشىء الرأى الثاقب ، ويحدث الحزم الصائب ، فيحب الحق ، ويكره الباطل . فمتى وقف هذا المدد — من القوة الاختيارية — كانت الغلبة للانفعال الآخر ، ولولا تركب الاختيار عن هذين الانفعالين أو انقسامه إلى هذين الوجهين ؛ لتأتى للإنسان جميع مايقصده بالاختيار ؛ بلا مهلة ولا ترجح ، ولاهنية ولاتريث ، ولا استشارة ولا استخارة .

وهذا الرأى الذى رآه هذا الحكيم : لم أجد أحداً أبه له ولا عثر عليه ، أو حكم به وأومأ إليه . والله سبحانه وتعالى أعلم .

١٢ — حِكَمُ « أوقْلِيدِس »

وهو أول من تكلم فى « الرياضيات » وأفرده علما نافعا فى العلوم ، منقحاً للخاطر ، ملقحاً للفكر . وكتابه معروف باسمه ؛ وكذلك حكمته .

وقد وجدنا له حكماً متفرقة ؛ فأوردناها على سوق مرامنا ، وطرد كلامنا . فمن ذلك قوله : الخط هندسة روحانية ظهرت بآلة جسمانية .

وقال له رجل يتهدده : إنى لا آلو جهداً فى أن أفقدك حياتك، قال «أوقليدس»: وأنا لا آلو جهداً فى أن أفقدك غضبك .

وقال : كل أمر تصرفنا فيه وكانت النفس الناطقة هى المقــدرة له فهو داخل فى الأفعال الإنسانية ، وما لم تقدره النفس الناطقة فهو داخل فى الأفعال البهيمية .

وقال : من أراد أن يكون محبوبه محبوبك وافقك على ما تحب ؛ فإذا اتفقتما على محبوب واحد صرتما إلى الاتفاق .

وقال : افزع إلى ما يشبه الرأى العام التدبيرى العقلى ، واتهم ما سواه ،

وقال: كل ما استطيعَ خلعه ولم يضطر إلى لزومه المرء فلم الإقامة على مكروهه ؟.

وقال : الأمور جنسان : أحدهما يستطاع خلعه والمصير إلى غيره ، والآخر توجبه الضرورة فلا يستطاع الانتقال عنه ، والاغتمام والأسف على كل واحد منهما غير سائغ فى الرأى .

وقال : إن كانت الكائنات من المضطرة فما الاهتمام بالمضطر إذ لا بد منه ؟ وإن كانت غير مضطرة فلم الهم فيما يجوز الانتقال عنه ؟

وقال : الصواب إذا كان عاما كان أفضل ؛ لأن الخاص يقع بالتحرى وتلقاء أمر ما .

وقال: العمل على الإنصاف ترك الإقامة على المكروه ؛ وقال : إذا لم يضطرك إلى الإقامة ـ عليه ـ شىء فإن أقمت رجعت باللائمة عليك .

وقال: الحزم هو العمل على أن لا تثق بالأمور التى فى الإمكان عسرها ويسرها.

وقال : كل فائت وجدت فى الأمور منه عوضاً أو أمكنك اكتساب مثله ؛ فما الأسف على فوته ؟ وإن لم يكن منه عوض ولا يصاب له مثل ؛ فما الأسف على ما لا سبيل إلى مثله ولا إمكان فى دفعه .

وقال : لما علم العاقل أنه لاثقة بشىء من أمر الدنيا : ألقى منها ما منه بد واقتصر على ما لا بد منه ، وعمل فيما يوثق به بأبلغ ما قدر عليه ،

وقال : إذا كان الأمر ممكنا فيه التصرف فوقع بحال ما تحب فاعتده ربحاً ، وإن وقع بحال ما تكره فلا تحزن ؛ فإنك قد كنت عجلت فيه على غير ثقة بوقوعه على ما تحب .

وقال: لم أر أحداً إلا ذاما للدنيا وأمورها إذ هى على ماهى من التغير والتنقل،

فالمستكثر منها يلحقه أن يكون أشد اتصالا بما يذم ؛ وإنما يذم الإنسان ما يكره ، والمستقل منها مستقل عما يكره ، وإذا أستقل عما يكره كان ذلك أقرب إلى ما يحب .

وقال : أسوأ الناس حالا من لايثق بأحد لسوء ظنه ، ولا يثق به أحد لسوء فعله .

وقال : الجشع بين شرين ؛ فالإعدام يخرجه إلى السفه ، والجدة تخرجه إلى الأشر .

وقال : لا تعن أخاك على أخيك فى خصومة ؛ فإنهما يصطلحان عن قليل وتكتسب المذمة .

١٣ — حِكَمُ « بَطْلَمْيُوس »(١)

وهو صاحب « المجسطى » الذى تكلم فى هيئات الفلك ، وأخرج علم الهندسة من القوة إلى الفعل .

فمن حكمه أنه قال : ما أحسن الإنسان أن يصبر عما يشتهى ، وأحسن منه أن لا يشتهى إلا ما ينبغى .

وقال : الحليم الذى إذا صدق صبر ، لا الذى إذا قذف كظم .

وقال : لمن يغنى الناس ويسأل أشبه بالملوك ممن يستغنى بغيره ويسأل .

وقال : لأن يستغنى الإنسان عن الملك أكرم له من أن يستغنى به .

وقال : موضع الحكمة من قلوب الجهال ؛ كموقع الذهب والجوهر من ظهر الحمار .

---

(١) قال فى « أخبار الحكماء » : « بطلميوس القلوذى » هو صاحب كتاب « المجسطى » وغيره ، إمام فى الرياضة ، كامل فاضل من علماء « يونان » كان فى أيام « أندرياسيوس » وفى أيام « انطميوس » من ملوك الروم . وبعد « ابرخس » بمائتين وثمانين سنة .
وكثيرمن الناس ممن يدعى المعرفة بأخبار الأمم يخيله أحد « البطالسة » وربما قيل « البطالمة » اليونانيين الذين ملكوا الإسكندرية وغيرها بعد الإسكندر ، وذلك غلط بين ، وخطأ واضح . . .

وسمع جماعة من أصحابه وهم حول سرادقه يقعون فيه ويثابونه ، فهز رمحاً كان بين يديه ؛ ليعلموا أنهم بمسمع منه ، وأن يتباعدوا عنه قيد رمح ، ثم يقولوا ما أحبوا .

وقال : العلم فى موطنه كالذهب فى معدنه : لا يستنبط إلا بالدءوب ، والتعب . والكد ، والنصب ؛ ثم يجب تخليصه بالفكر ، كما يخلص الذهب بالنار .

وقال « بطلميوس » : دلالة القمر فى الأيام أقوى . ودلالة الشمس والزهرة فى الشهور أقوى ، ودلالة المشترى وزحل فى السنين أقوى .

ومما ينقل عنه أنه قال : نحن كائنون فى الزمن الذى يأتى بعد ؛ وهذا رمز إلى « المعاد » ؛ إذ الكون ، والوجود الحقيقى : ذلك الكون ، والوجود فى ذلك العالم .

١٤ — حِكَمُ أَهْلِ المَظَالّ

ومنهم « خروسيبس » و « زينون » ، وقولها الخالص : إن البارى تعالى [المبدع] الأول : واحد محض ، هو هو ، « إنّ » فقط ، أبدع العقل والنفس دفعة واحدة ، ثم أبدع جميع ما تحتهما بتوسطهما ؛ وفى بدء ما أبدعهما ، أبدعهما جوهرين لا يجوز عليهما الدثور والفناء .

وذكروا : أن للنفس جرمين : جرم من النار والهواء ، وجرم من الماء والأرض ؛ فالنفس متحدة بالجرم الذى من النار والهواء ، والجرم الذى من النار والهواء متحد بالجرم الذى من الماء والأرض ، والنفس تظهر أفاعيلها فى ذلك الجرم ، وذلك الجرم ليس له طول ولا عرض ، ولا قدر مكانى ؛ وباصطلاحنا سميناه جسماً ؛ وأفاعيل النفس [فيه] نيرة بهية ، ومن الجسم إلى الجرم ينحدر : النور ، والحسن ، والبهاء . . . ولما ظهرت أفاعيل النفس عندنا بمتوسطين : كانت أظلم ، ولم يكن لها نور شديد .

وذكروا : أن النفس إذا كانت طاهرة زكية استخصت الأجزاء النارية والهوائية ، وهى جسمها ؛ واستصحبت فى ذلك العالم جسما روحانيا ، نورانيا ، علويا ، طاهرا ، مهذبا من كل ثقل وكدر . وأما « الجرم » الذى من الماء والأرض فيدثر ويفنى ؛ لأنه غير مشاكل للجسم السماوى ؛ لأن ذلك الجسم خفيف ، لطيف ، لا وزن له ، ولا يلمس ؛ وإنما يدرك من البصر فقط ، كما تدرك الأشياء الروحانية من العقل ؛ فألطف ما يدرك الحس البصرى من الجواهر هى النفسانية ، وألطف ما يدرك من إبداع البارى تعالى الآثار التى عند العقل .

وذكروا : أن النفس إنما هى مستطيعة ، ما خلاها البارى تعالى أن تفعل ؛ وإذا ربطها فليست بمستطيعة ، كالحيوان الذى إذا خلاه مدبره ـ أعنى الإنسان ـ كان مستطيعاً فى كل ما دعى إليه ؛ وتحرك إليه ، وإذا ربطه لم يقدر حينئذ أن يكون مستطيعاً .

وذكروا : أن دنس النفس وأوساخ الجسد إنما تكون لازمة للإنسان من جهة الأجزاء ، وأما التطهير والتهذيب فمن جهة الكل ؛ لأنه إذا انفصلت النفس الكلية إلى النفس الجزئية ـ والعقل الجزئى من العقل الكلى ـ : غلظت ، وصارت من حيز الجرم ؛ لأنها كلما سفلت اتحدت بالجرم ، [والجرم] من حيز الماء والأرض ، وهما ثقيلان يذهبان سفلا ؛ وكلما اتصلت « النفس الجزئية » بالنفس الكلية ، والعقل الجزئى بالعقل الكلى : ذهبت علوا ؛ لأنها تتحد « بالجسم » ، والجسم من حيز النار والهواء ، وكلاهما لطيفان . يذهبان علوا . وهذان الجرمان مركبان ، وكل واحد منهما من جوهرين . واجتماع هذين الجرمين يوجب الاتحاد شيئاً واحداً عند الحس البصرى ، فأما عند الحواس الباطنة . وعند العقل فليست شيئاً واحداً ، فالجسم فى هذا العالم مستبطن فى الجرم ؛ لأنه أشد روحانية ؛ ولأن هذا العالم ليس مشاكلا له ، ولا مجانساً له . و « الجرم » مشاكل ومجانس لهذا العالم ؛ فصار الجرم أظهر من الجسم لمجانسة هذا العالم

وتركيبه ، وصار الجسم مستبطناً فى الجرم ؛ لأن هذا العالم غير مشاكل له ، وغير مجانس له . فأما فى ذلك العالم فالجسم ظاهر على الجرم ؛ لأن ذلك العالم : عالم الجسم ؛ لأنه مجانس ، ومشاكل له ، ويكون لطيف الجرم ـ الذى هو من لطيف الماء والأرض المشاكل لجوهر النار والهواء ـ مستبطناً فى الجسم ؛ كما كان « الجسم » مستبطنا ـ فى هذا العالم ـ فى الجرم . فإذا كان هذا ـ فيما ذكروا ـ هكذا كان « ذلك الجسم » باقياً دائما ، لا يجوز عليه الدثور ، ولا الفناء ؛ ولذته دائمة ، لا تملها النفوس ولا العقول ، ولا ينفد ذلك السرور والحبور . ونقلوا عن « أفلاطون » أستاذهم : لما كان الواحد لا بدء له ؛ صار : نهاية كل متناه ؛ وإنما صار الواحد لا نهاية له ؛ لأنه لا بدء له ، لا أنه لابدء له ؛ لأنه لا نهاية له .

وقال : ينبغى للمرء أن ينظر كل يوم إلى وجهه فى المرآة ؛ فإن كان قبيحاً : لم يفعل قبيحاً ، فيجمع بين قبيحين ؛ وإن كان حسناً : لم يشنه بقبيح .

وقال : إنك لن تجد الناس إلا أحد رجلين : إما مؤخرا فى نفسه قدمه حظه ، أو مقدما فى نفسه أخره دهره ؛ فارض بما أنت فيه اختيارا ؛ وإلا رضيت اضطرارا .

الباب الثالث : متأخرو حكماء اليونان

١ — [وهم] « الحكماء » الذين تلوهم فى الزمان ، وخالفوهم فى الرأى ؛ مثل « أرسطوطاليس » ومن تابعه على رأيه ؛ مثل : « الإسكندر الرومى » ، و « الشيخ اليونانى » ، و « ديوجانس الكلبى » . . . وغيرهم ؛ وكلهم على رأى « أرسطوطاليس » فى المسائل التى تفرد بها عن « القدماء » .

ونحن نذكر من آرائه ما يتعلق بغرضنا : من المسائل التى شرع فيها « الأوائل » ؛ وخالفهم « المتأخرون » . ونحصرها فى ست عشرة مسألة . وبالله التوفيق .

١ — رَأْىُ « أَرِسْطُوطَالِيس بن نِيقُومَاخُوس »

من أهل « اسطاخرا » . وهو المقدم المشهور ، والمعلم الأول ، والحكيم المطلق ... عندهم . وكان مولده فى أول سنة من ملك « أردشير بن دارا » ، فلما أتت عليه سبع عشرة سنة أسلمه أبوه إلى المؤدب « أفلاطون » فمكث عنده نيفاً وعشرين سنة . وإنما سموه « المعلم الأول » ؛ لأنه واضع « التعاليم المنطقية » ومخرجها من القوة إلى الفعل ؛ وحكمه حكم واضع النحو ، وواضع « العروض » فإن نسبة « المنطق » إلى المعانى التى فى الذهن كنسبة النحو إلى الكلام ، والعروض إلى الشعر . وهو واضع ، لا بمعنى أنه لم تكن المعانى مقومة « بالمنطق » قبله فقومها ؛ بل بمعنى أنه جرد آلته عن المادة فقومها تقريبا إلى أذهان المتعلمين ؛ حتى يكون « كالميزان » عندهم ، يرجعون إليه عند اشتباه الصواب بالخطأ ، والحق بالباطل . إلا أنه أجمل القول [فيه] إجمال الممهدين ، وفصله المتأخرون تفصيل الشارحين . وله حق السبق ، وفضيلة التمهيد . وكتبه فى الطبيعيات ، والإلهيات ، والأخلاق ، معروفة . ولها شروح كثيرة .

ونحن اخترنا ـ فى نقل مذهبه ـ شرح « ثامسطيوس » الذى اعتمده مقدم المتأخرين ورئيسهم « أبو على بن سينا » ، وأوردنا نكتا من كلامه فى الإلهيات ، وأحلنا باقى مقالاته ـ فى المسائل ـ على نقل « المتأخرين » ؛ إذ لم يخالفوه فى رأى ، ولا نازعوه فى حكم ؛ بل [هم] كالمقلدين له ، المتهالكين عليه ، وليس الأمر على ما مالت ظنونهم إليه .

المسألة الأُولى : { فى إثبات « واجب الوجود » الذى هو « المحرك الأول » . قال فى كتاب « أثولوجيا » من « حرف اللام » :

إن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان ، وواحد غير متحرك . قال : إنا وجدنا المتحركات على اختلاف جهاتها وأوضاعها ، ولا بد لكل متحرك من محرك ، فإما أن يكون المحرك متحركا ، فيتسلسل القول فيه ، ولا يتحصل ؛ وإلا فيستند إلى محرك غير متحرك . ولا يجوز أن يكون فيه معنى « ما بالقوة » ؛ فإنه يحتاج إلى شىء آخر يخرجه من القوة إلى الفعل ؛ إذ هو لا يتحرك من ذاته من القوة إلى الفعل ، فالفعل إذاً أقدم من القوة ، وما بالفعل أقدم على ما بالقوة : وكل جائز وجوده ففى طبيعته معنى «ما بالقوة » ، وهو « الإمكان » و « الجواز » فيحتاج إلى « واجب » به يجب ، وكذلك كل متحرك فيحتاج إلى محرك ؛ « فواجب الوجود » بذاته : ذات وجودها غير مستفاد من وجود غيره ، وكل موجود فوجوده مستفاد عنه بالفعل . و « جائز الوجود » له فى نفسه وذاته « الإمكان » ، وذلك إذا أخذته بلا شرط ، وإذا أخذته بشرط علته فله « الوجوب » ، وإذا أخذته بشرط لا علية فله « الامتناع » .

المسألة الثانية : { فى أن « واجب الوجود » واحد . أخذ « أرسطوطاليس» يوضح أن المبدأ الأول واحد من حيث إن العالم واحد ،

ويقول : إن الكثرة بعد الاتفاق فى الحد ليست [إلا] فى كثرة العنصر ، وأما ما هو بالآنية الأولى فليس له عنصر ؛ لأنه تمام ، قائم بالفعل . لا يخالط

القوة ، فإذاً « المحرك الأول » واحد بالكلمة والعدد ، أى بالاسم والذات . قال : فمحرك العالم واحد ؛ لأن العالم واحد . هذا نقل « ثامسطيوس » . وأخذ من نصر مذهبه يوضح أن « المبدأ الأول » واحد من حيث إنه « واجب الوجود » لذاته ؛ قال : ولو كان كثيراً لحمل واجب الوجود عليه وعلى غيره بالتواطؤ ؛ فيشملها جنساً ، وينفصل أحدهما عن الآخر نوعاً ؛ فتتركب ذاته من جنس وفصل ، فتسبق أجزاء المركب على المركب سبقاً بالذات ، فلا يكون واجباً بذاته . ولأنه لو لم يكن هو بعينه واجب الوجود لذاته ـ لا لشىء عنه بل لأمر خارج عنه واجب بذاته ـ لكان واجب الوجود بذلك الأمر الخارج ؛ فلم يكن واجباً بذاته . . . هذا : خلف .

المسألة الثالثة { فى أن « واجب الوجود » لذاته : عقل لذاته ، وعاقل ومعقول لذاته ؛ عقل من غيره ، أو لم يعقل .

أما أنه « عقل » ؛ فلأنه مجرد عن المادة ،منزه عن اللوازم المادية ، فلا تحتجب ذاته عن ذاته .

وأما أنه عاقل لذاته ؛ فلأنه مجرد لذاته .

وأما أنه « معقول » لذاته ؛ فلأنه غير محجوب عن ذاته بذاته أو بغيره .

قال : « الأول » يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شىء ، فهو يعقل العالم العقلى دفعة واحدة ، من غير احتياج إلى انتقال وتردد من معقول إلى معقول ؛ وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه — فيعقلها منها كحالنا عند المحسوسات — بل يعقلها من ذاته ؛ وليس كونه « عاقلا » و « عقلا » : بسبب وجود الأشياء المعقولة ، حتى يكون وجودها قد جعله عقلا ، بل الأمر بالعكس ؛ أى عقله للأشياء جعلها موجودة . وليس للأول شىء يكمله ، فهو الكامل لذاته ، المكمل لغيره ؛ فلا يستفيد وجوده من وجود كالا . وأيضا فإنه لو كان يعقل الأشياء من الأشياء ؛ لكان وجودها متقدماً على وجوده ، ويكون جوهره

فى نفسه ، وفى قوامه ، وفى طباعه : أن يقبل معقولات الأشياء من الأشياء ؛ فيكون فى طباعه ما[هو]بالقوة من حيث يكمل بما هو خارج عنه ، حتى يقال : لولا ماهوخارج عنه لم يكن له ذلك المعنى ، وكان فيه عدمها ؛ فيكون الذى له ـ فى طباع نفسه وباعتبار نفسه من غير إضافة إلى غيره ـ أن يكون عادماً للمعقولات ، ومن شأنه أن يكون له ذلك ؛ فيكون باعتبار نفسه مخالطاً « للإمكان » و« القوة ». وإذ فرضنا أنه لم يزل ولا يزال موجوداً بالفعل ، فيجب أن يكون له من ذاته الأمر الأكمل الأفضل لا من غيره .

قال : وإذا عقل ذاته : عقل ما يلزمها لذاتها بالفعل ، وعقل كونه مبدأ ، وعقل كل ما يصدر عنه على ترتيب الصدور عنه ؛ وإلا فلم يعقل ذاته بكنهها . قال : وإن كان ليس يعقل بالفعل ، فما الشىء الكريم الذى له وهو الكون الناقص كماله ؟ ! فيكون حاله كحال النائم ، وإن كان يعقل الأشياء من الأشياء فتكون الأشياء متقدمة عليه بتقديم ما يقبله ذاته . وإن كان يعقل الأشياء من ذاته فهو المرام والمطلب . وقد يعبر عن هذا الغرض بعبارة أخرى تؤدى قريباً من هذا المعنى ، فيقول : إن كان جوهره العقل وأن يعقل ؛ فإما أن يعقل ذاته ، أو غيره ؛ فإن كان يعقل شيئاً آخر فما هو فى حد ذاته غير مضاف إلى ما يعقله ؟ ، وهل لهذا المعتبر بنفسه فضل وجلال مناسب لأن يعقل ؛ بأن يكون بعض الأحوال « أن يعقل » له أفضل من « أن لا يعقل » ؟ أو بأن لا يعقل يكون له أفضل من أن يعقل ؟ . فإنه لا يمكن القسم الآخر : وهو أن يكون يعقل الشىء الآخر ، أفضل من الذى له فى ذاته ـ من حيث هو فى ذاته ـ شىء يلزمه أن يعقل ، فيكون فضله وكماله بغيره . وهذا محال .

المسألة الرابعة { فى أن « واجب الوجود » لا يعتريه تغير وتأثر من غيره ؛ بأن يبدع أو يعقل . قال : البارى تعالى عظيم الرتبة جداً غير محتاج إلى غيره ، ولا متغير بسبب من غيره ؛ سواء كان التغير

زمانيا ، أو كان تغيراً بأن ذاته تقبل من غيره أثراً وإن كان دائماً فى الزمان . وإنما لا يجوز له أن يتغير كيفما كان ؛ لأن انتقاله إنما يكون إلى الشر لا إلى الخير ؛ لأن كل رتبة غير رتبته فهى دون رتبته ، وكل شىء يناله ويوصف به فهو دون نفسه. ولا يكون أيضاً مناسباً للحركة ، خصوصا إن كانت بعدية زمانية . وهذا معنى قوله : إن التغير : إلى الشىء الذى هو شر .

وقد ألزم على كلامه : أنه إذا كان الأول يعقل أبداً ذاته ، فإنه يتعب . ويكل ، ويتغير ، ويتأثر . وأجاب « ثامسطيوس » عن هذا بأنه إنما لا يتعب ؛ لأنه يعقل ذاته ، وكما لا يتعب من أن يحب ذاته فإنه لا يتعب من أن يعقل ذاته .

قال « أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا » : ليست العلة أنه لذاته يعقل . أو لذاته يحب ؛ بل لأنه ليس مضاداً لشىء فى الجوهر العاقل ؛ فإن التعب هو أذى يعرض لسبب خروج عن الطبيعة ، وإنما يكون ذلك إذا كانت الحركات التى تتوالى مضادة لمطلوب الطبيعة ، فأما الشىء الملائم واللذيذ المحض الذى ليس فيه منافاة بوجه فلم يجب أن يكون تكرره متعباً .

المسألة الخامسة فى أن « واجب الوجود » حى بذاته باق بذاته ، أى كامل فى أن يكون بالفعل مدركا لكل شىء ، نافذ الأمر فى كل شىء .

وقال : إن الحياة التى عندنا يقترن بها من إدراك خسيس ، وتحريك خسيس . وأما هناك فالمشار إليه بلفظ الحياة : هو كون العقل التام بالفعل الذى يتعقل من ذاته كل شىء ، وهو باق الدهر أزلى ؛ فهو حى بذاته ، باق بذاته . عالم بذاته . وإنما ترجع جميع صفاته إلى ما ذكرنا ؛ من غير تكثر . ولا تغير فى ذاته .

المسألة السادسة فى أنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد .

قال : الصادر الأول هو « العقل الفعال » ؛ لأن الحركات إذا كانت كثيرة ، ولكل متحرك محرك ؛ فيجب أن يكون عدد المحركات

بحسب عدد المتحركات ، فلو كانت المحركات والمتحركات تنسب إليه لا على ترتيب أول وثان ، بل جملة واحدة ، لتكثرت جهات ذاته بالنسبة إلى محرك محرك ، ومتحرك متحرك ، فتتكثر ذاته . وقد أقمنا البرهان على أنه « واحد » من كل وجه ، فلن يصدر عن الواحد من كل وجه إلا واحد وهو « العقل الفعال » . وله فى ذاته - وباعتبار ذاته - إمكان الوجود ، وباعتبار علته وجوب الوجود ؛ فتتكثر ذاته لا من جهة علته ، فيصدر عنه شيئان ؛ ثم يزيد التكثر فى الأسباب ، فتتكثر المسببات ، والكل ينسب إليه .

المسألة السابعة { فى عدد « المفارقات » . قال : إذا كان عدد المتحركات مترتباً على عدد المحركات ، فتكون الجواهر المفارقة كثيرة ، على ترتيب : أول ، وثان ؛ فلكل كرة متحركة محرك مفارق غير متناهى القوة يحرك كما يحرك المشتهى والمعشوق ، ومحرك آخر مزاول للحركة ؛ فيكون صورة للجرم السماوى ؛ فالأول عقل مفارق ، والثانى نفس مزاول ؛ فالمحركات المفارقة تحرك على أنها مشتهاة معشوقة . والمحركات المزاولة تحرك على أنها مشتهية عاشقة . ثم يطلب عدد المحركات من عدد حركات « الأكر » . وذلك شىء لم يكن ظاهراً فى زمانه ، وإنما ظهر بعد .

و « الأكر » تسع ؛ لما دل « الرصد » عليها ؛ فالعقول المفارقة عشرة : تسعة منها مدبرات النفوس التسعة المزاولة ، وواحد هو العقل الفعال .

المسألة الثامنة { فى أن « الأول » مبتهج بذاته .
قال « أرسطوطاليس » : اللذة فى المحسوسات هو الشعور بالملائم . وفى المعقولات الشعور بالكمال الواصل إليه من حيث يشعر به . « فالأول » مغتبط بذاته ، ملتذ بها ؛ لأنه يعقل ذاته على كمال حقيقتها وشرفها ، وإن جل عن أن ينسب إليه لذة انفعالية . بل يجب أن يسمى ذلك : بهجة ، وعلاء ، وبهاء . كيف ونحن نلتذ بإدراك الحق ؛ ونحن مصروفون عنه ،

مردودون في قضاء حاجات خارجة عما يناسب حقيقتنا التي نحن بها ناس ؛ وذلك لضعف عقولنا ، وقصورنا في المعقولات ، وانغماسنا في الطبيعة البدنية ؛ لكننا نتوصل على سبيل الاختلاس فيظهر لنا اتصال « بالحق الأول » ، فيكون كسعادة عجيبة في زمان قليل جداً ، وهذه الحال له أبداً ، وهو لنا غير ممكن ؛ لأنا مذنبون ، ولا يمكننا أن نشيم تلك البارقة الإلهية إلا خطفة وخلسة .

المسألة التاسعة { في صدور نظام الكل ، وترتيبه عنه .

قال : قد بينا أن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان ، وواحد غير متحرك . وقد بينا القول في الواحد غير المتحرك ، وأما الاثنان الطبيعيان فهما : الهيولى والصورة ، أو العنصر والصورة ، وهما مبدأ الأجسام الطبيعية . وأما العدم فيعد من المبادىء بالعرض لا بالذات . فالهيولى جوهر قابل للصورة ، والصورة معنى ما يقترن بالجوهر فيصير به نوعاً ؛ كالجزء المقوم له لا كالعرض الحال فيه ، والعدم مايقابل الصورة ؛ فإنا متى توهمنا أن الصورة لم تكن فيجب أن يكون في الهيولى عدم الصورة . والعدم المطلق مقابل للصورة المطلقة ، والعدم الخاص مقابل للصورة الخاصة .

قال : وأول الصورة التي تسبق إلى الهيولى هي الأبعاد الثلاثة فتصير جرماً ذا طول وعرض وعمق ؛ وهي الهيولى الثانية ، وليست بذات كيفية . ثم تلحقها الكيفيات الأربع التي هي الحرارة والبرودة الفاعلتان ، والرطوبة واليبوسة المنفعلتان ؛ فتصير الأركان والأسطقسات الأربعة التي هي النار ، والهواء . والماء ، والأرض ؛ وهي الهيولى الثالثة . ثم تتكون منها المركبات التي تلحقها الأعراض والكون ، والفساد ، ويكون بعضها هيولى بعض .

قال : وإنما رتبنا هذا الترتيب في العقل والوهم خاصة دون الحس ؛ وذلك أن الهيولى عندنا لم تكن معراة عن الصورة قط ، فلم نقدر في الوجود جوهراً مطلقاً قابلا للأبعاد ثم لحقته الأبعاد ، ولا جسماً عاريا عن هذه الكيفيات

ثم عرض له ذلك ؛ وإنما هو عند نظرنا فيما هو أقدم بالطبع ، وأبسط في الوهم والعقل .

ثم أثبت « طبيعة خامسة » وراء هذه الطبائع لا تقبل الكون والفساد ، ولا يطرأ عليها الاستحالة والتغير ، وهى « طبيعة السماء » . وليس يعنى بالخامسة طبيعة من جنس هذه الطبائع ؛ بل معنى ذلك أن طبائعها خارجة عن هذه . ثم هى كلها على تركيبات يختص كل تركيب خاص بطبيعة خاصة ، ويتحرك بحركة خاصة . ولكل متحرك محرك مزاول ، ومحرك مفارق . والمتحركات أحياء ناطقون ، والحيوانية والناطقية لها بمعنى آخر ، وإنما يحمل ذلك عليها وعلى الإنسان بالاشتراك . فترتيب العالم كله علويه وسفليه على نظام واحد ، وصار النظام فى الكل : محفوظاً بعناية « المبدأ الأول » على أحسن ترتيب وأحكم قوام ، متوجهاً إلى الخير . وترتيب الموجودات كلها فى « طباع الكل » على نوع نوع ليس على ترتيب المساواة ؛ فليس حال السباع كحال الطير ، ولا حالها كحال النبات ، ولا حال النبات كحال الحيوان .

قال : وليس مع هذا التفاوت منقطعاً بعضها عن بعض بحيث لا ينسب بعضها إلى بعض ، بل هناك مع الاختلاف اتصال وإضافة جامعة للكل ، تجمع الكل إلى « الأصل الأول » الذى هو المبدأ لفيض الجود والنظام فى الوجود ؛ على ما يمكن فى « طباع الكل » أن يترتب عنه . قال : وترتيب الطباع فى الكل كترتيب المنزل الواحد من الأرباب ، والأحرار ، والعبيد ، والبهائم ، والسباع : فقد جمعهم صاحب المنزل ، ورتب لكل واحد منهم مكاناً خاصا ، وقدر له عملا خاصا . ليس قد أطلق لهم أن يعملوا ما شاءوا وأحبوا ؛ فإن ذلك يؤدى إلى تشويش النظام . فهم وإن اختلفوا فى مراتبهم ، وانفصل بعضهم عن بعض بأشكالهم وصورهم : منتسبون إلى مبدأ واحد ، صادرون عن رأيه وأمره ، مصرفون تحت حكمه وقدره ؛ فكذلك تجرى الحال فى العالم ؛ بأن يكون هناك

أجزاء أول مفردة متقدمة لها أفعال مخصوصة ؛ مثل السماوات ، ومحركاتها ، ومدبراتها ، وما قبلها من العقل الفعال . وأجزاء مركبة متأخرة تجرى أكثر أمورها على « الاتفاق » المخلوط بالطبع والإرادة و « الجبر » الممزوج « بالاختيار » . ثم ينسب الكل إلى عناية البارى جلت عظمته .

المسألة العاشرة { فى أن النظام فى الكل متوجه إلى الخير ، والشر واقع فى القدَر بالعرض .

قال : لما اقتضت الحكمة الإلهية نظام العالم على أحسن إحكام وإتقان ؛ لا لإرادة وقصد إلى أمر فى السافل حتى يقال : إنما أبدع العقل ـ مثلا ـ لغرض فى السافل ؛ حتى يفيض ـ مثلا ـ على السافل فيضاً ، بل لأمر أعلى من ذلك ، وهو أن ذاته أبدع ما أبدع لذاته لا لعلة ولا لغرض ؛ فوجدت الموجودات كاللوازم واللواحق ، ثم توجهت إلى الخير ؛ لأنها صادرة عن أصل الخير ، وكان المصير فى كل حال إلى رأس واحد .

ثم ربما يقع شر وفساد من مصادمات فى الأسباب السافلة دون العالية التى كلها خير ، مثل المطر الذى لم يخلق إلا خيراً ونظاماً للعالم ، فيتفق أن يخرب به بيت عجوز ؛ [فإن وقع] كان ذلك واقعاً بالعرض لا بالذات ، أو بأن لا يقع شر جزئى فى العالم لا تقتضى الحكمة أن لا يوجد خير كلى ؟ ؛ فإن فقدان المطر أصلا شر كلى ، وتخريب بيت عجوز « شر جزئى » ، والعالم للنظام الكلى لا للجزئى ؛ فالشر إذاً : واقع فى القدر بالعرض .

وقال : إن الهيولى قد لبست الصور على درجات ومراتب ، وإنما يكون لكل درجة ما تحتمله فى نفسها دون أن يكون فى الفيض الأعلى إمساك عن بعض ، وإفاضة على بعض . فالدرجة الأولى احتمالها على نحو أفضل ، والثانية دون ذلك . والذى عندنا ـ من العناصر ـ دون الجميع ؛ لأن كل ماهية من ماهيات هذه الأشياء إنما تحتمل ما تستطيع أن تلبس من الفيض على النحو الذى هيئت له ، ولذلك تقع

العاهات والتشويهات فى الأبدان ؛ لما يلزم من ضرورة المادة الناقصة التى لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثانى . قال : إنا إن لم نجر الأمور على هذا المنهاج ألجأتنا الضرورة إلى أن نقع فى محالات وقع فيها من قبلنا « كالثنوية » وغيرهم .

المسألة الحادية عشرة { فى كون الحركات سرمدية ، وأن الحوادث لم تزل .

قال : إن صدور الفعل عن « الحق الأول » إنما يتأخر لا بزمان ، بل بحسب الذات . والفعل ليس مسبوقا بعدم ، بل هو مسبوق بذات الفاعل فقط . ولكن القدماء لما أرادوا أن يعبروا عن « العلية » افتقروا إلى ذكر « القبلية » ـ وكانت القبلية فى اللفظ تتناول الزمان وكذلك فى المعنى عند من لم يتدرب ـ فأوهمت عباراتهم أن فعل الأول الحق فعل زمانى ، وأن تقدمه تقدم زمانى . قال : ونحن أثبتنا أن الحركات تحتاج إلى محرك غير متحرك .

ثم نقول : الحركات لا تخلو : إما أن تكون لم تزل ، أو تكون قد حدثت بعد أن لم تكن ؛ وقد كان المحرك لها موجوداً بالفعل ، قادراً ، ليس يمانعه مانع من أن تكون عنه ، ولا حدث حادث فى حال ما أحدثها فرغبه وحمله على الفعل : إذاً : كان جميع ما يحدث إنما يحدث عنه ، وليس شىء غيره يعوقه أو يرغبه . ولا يمكن أن يقال : قد كان لايقدر أن يكون عنه مقدور فقدر ، أو لم يرد فأراد ، أو لم يعلم فعلم ؛ فإن ذلك كله يوجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شىء آخر غيره هو الذى أحاله . وإن قلنا : إنه منعه مانع يلزم أن يكون السبب المانع أقوى ، والاستحالة والتغير عن المانع حركة أخرى استدعت محركا . وبالجملة : كل سبب ينسب إليه الحادث فى زمان حدوثه ـ بعد جوازه فى زمان قبله وبعده ـ فإن ذلك السبب جزئى خاص أوجب حدوث تلك الحادثة التى لم تكن قبل ذلك ؛ وإلا فالإرادة الكلية ، والقدرة الشاملة ، والعلم الواسع العام : ليس يختص بزمان دون زمان ، بل نسبته إلى الأزمان كلها نسبة واحدة ؛ فلابد لكل حادث من سبب

حادث ، ويتعالى عنه الواحد الحق الذى لا يجوز عليه التغيير والاستحالة .

قال : وإذا كان لا بد من محرك للمحركات ، ومن حامل للحركات : تبين أن المحرك سرمدى ، والحركات سرمدية ؛ فالمتحركات سرمدية . فإن قيل : إن حامل الحركة ـ وهو الجسم ـ لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون : وجب أن يعثر على السبب الذى يغير من السكون إلى الحركة . فإن قلنا : إن ذلك الجسم حدث ؛ فقد تقدم حدوث الجسم حدوث الحركة . فقد بان : أن الحركة ، والمتحرك ، والزمان ـ الذى هو عاد للحركة ـ : أزلية سرمدية .

والحركات إما مستقيمة وإما مستديرة ، والاتصال لا يكون إلا للمستديرة ؛ لأن المستقيم ينقطع ، والاتصال أمر ضرورى للأشياء الأزلية ؛ فإن الذى يسكن ليس بأزلى، والزمان متصل ؛ لأنه لا يمكن أن يكون قطعاً مبتورة ، فيجب من ذلك أن تكون الحركة متصلة . و[إذ] كانتِ المستديرة هى وحدها متصلة ؛ فيجب أن تكون هى أزلية ، فيجب أن يكون محرك هذه الحركة المستديرة أيضا أزليا ؛ إذ لا يكون ما هو أخس علة لما هو أفضل ، ولافائدة فى محركات ساكنة غير محركة كالصور الأفلاطونية ؛ فلا ينبغى أن يضع هذه الطبيعة بلا فعل فتكون متعطلة غير قادرة أن تحيل وتحرك .

المسألة الثانية عشرة { فى كيفية تركب العناصر .

حكى « فرفوريوس » عنه أنه قال : كل موجود ففعله مثل طبيعته . فما كانت طبيعته بسيطة ؛ ففعله بسيط . والله تعالى واحد بسيط ؛ ففعل الله تعالى واحد بسيط ، وكذلك فعله الاجتلاب إلى الوجود ؛ فإنه موجود . لكن « الجوهر » لما كان وجوده بالحركة كان بقاؤه أيضا بالحركة ؛ وذلك أنه ليس للجوهر أن يكون موجوداً من ذاته بمنزلة الوجود الأول الحق ، لكن من التشبه بذلك الأول الحق . وكل حركة تكون : إما أن تكون مستقيمة ، أو مستديرة ؛ فالحركة المستقيمة يجب أن تكون متناهية ، و « الجوهر » يتحرك فى الأقطار

الثلاثة التى هى : الطول ، والعرض ، والعمق : على خطوط مستقيمة ، حركة متناهية ، فيصير بذلك جسما . وبقى عليه أن يتحرك بالاستدارة على الجهة التى يمكن فيها حركة بلا نهاية ، ولا يسكن فى وقت من الأوقات ، إلا أنه ليس يمكن أن يتحرك بأجمعه حركة على الاستدارة ؛ وذلك أن الدائر يحتاج إلى شىء ساكن فى وسط منه : كالنقطة ؛ فانقسم الجوهر ، فتحرك بعضه على الاستدارة وهو الفلك ، وسكن بعضه فى الوسط .

قال : وكل جسم يتحرك فيماس جسما ساكنا — وفى طبيعته قبول التأثير منه — أحدث سخونة فيه ، وإذا سخن : لطف ، وانحل ، وخف ؛ فكانت طبيعة النار تلى الفلك المتحرك . والجسم الذى يلى النار يبعد عن الفلك ويتحرك بحركة النار ؛ فتكون حركته أقل ، فلا يتحرك بأجمعه لكن جزء منه ، فيسخن دون سخونة النار ، وهو الهواء . والجسم الذى يلى الهواء لا يتحرك لبعده عن المحرك له ، فهو بارد لسكونه ، ورطب لمجاورة الهواء الحار الرطب ؛ ولذلك انحل قليلا ؛ وهو الماء . والجسم الذى فى الوسط فإنه بعد فى الغاية عن الفلك ، ولم يستفد من حركته شيئاً ، ولا قبل منه تأثيراً ، فيبس وبرد ؛ وهو الأرض .

وإذا كانت هذه الأجسام تقبل التأثير بعضها من بعض . وتختلط : يتولد عنها أجسام مركبة ، وهى المركبات المحسوسات ، التى هى : المعادن ، والنبات ، والحيوان ، والإنسان . ثم يختص بكل نوع طبيعة خاصة تقبل فيضاً خاصاً على ما قدره البارى جلت قدرته .

المسألة الثالثة عشرة { فى « الآثار العلوية » .

قال «أرسطوطاليس» : الذى يتصاعد من الأجسام السفلية إلى الجو ينقسم قسمين ؛ أحدهما : أدخنة نارية بإسخان الشمس وغيرها . والثانى : أبخرة مائية ؛ فتصعد إلى الجو وقد صحبتها أجزاء أرضية ، فتتكاثف . وتجتمع بسبب ريح أو غيرها ، فتصير ضبابا أو سحابا . فتصادفها برودة ،

فتعصر : ماء ، وثلجاً ، وبرَداً ؛ فتنزل إلى مركز الماء ، وذلك لاستحالة « الأركان » بعضها إلى بعض ؛ فكما أن الماء يستحيل هواء فيصعد ، كذلك الهواء يستحيل ماء فينزل . ثم الرياح والأدخنة إذا احتقنت فى خلال السحاب واندفعت مرة سمع لها صوت وهو الرعد ، ويلمع من اصطكاكها وشدة صدمتها ضياء وهو البرق . وقد يكون من الأدخنة ما تكون الدهنية على مادتها أغلب ، فيشتعل ، فيصير شهابا ثاقباً ، وهى الشهب . ومنها ما يحترق فى الهواء ، فيتحجر ، فينزل : حديدا ، أو حجرا . ومنها ما يحترق نارا ، فيدفعها دافع ، فينزل صاعقة . ومن المشتعلات ما يبقى فيه الاشتعال ؛ ووقف تحت كوكب ، ودارت به النار الدائرة بدوران الفلك ، فكان ذنباً له . وربما كان عريضا ؛ فرئى كأنه لحية كوكب ، وربما وقع على صقيل الظاهر من السحاب صور النيرات وأضواؤها ، كما يقع على المرائى والجدران الصقيلة ؛ فيرى ذلك على أحوال مختلفة ، بحسب اختلاف بعدها من النير وقربها ، وصفائها وكدورتها ؛ فيرى : هالة ، وقوس قزح ، وشموس ، وشهب ، والمجرة . وذكر أسباب كل واحد من هذه فى كتابه المعروف « بالآثار العلوية » و « السماء والعالم » وغيرهما .

المسألة الرابعة عشرة ﴿ فى النفس الإنسانية الناطقة ، واتصالها بالبدن .

قال : النفس الإنسانية ليست بجسم ولا قوة فى جسم ، وله فى إثباتها مآخذ : منها الاستدلال على وجودها بالحركات الاختيارية ، ومنها الاستدلال عليها بالتصورات العلمية .

أما الأول فقال : لا نشك أن الحيوان يتحرك إلى جهات مختلفة حركة اختيارية ؛ إذ لو كانت حركاته طبيعية أو قسرية : لتحركت إلى جهة واحدة لا تختلف البتة ، فلما تحركت إلى جهات متضادة : علم أن حركاته اختيارية . والإنسان مع أنه مختار فى حركاته كالحيوان ، إلا أنه يتحرك لمصالح عقلية يراها فى عاقبة كل أمر ، فلا تصدر عنه حركاته إلا إلى غرض وكمال ، وهو فى معرفته .

فى عاقبة كل حال . والحيوان ليست حركاته ـ بطبعه ـ على هذا النهج ؛ فيجب أن يتميز الإنسان بنفس خاص ؛ كما تميز الحيوان عن سائر الموجودات بنفس خاص .

وأما الثانى ـ وهو المعول عليه ـ قال : إنا لا نشك أنا نعقل و نتصور أمراً معقولا صرفا ؛ مثل المتصور من الإنسان أنه إنسان كلى يعم جميع أشخاص النوع ، ومحل هذا المعقول جوهر ليس بجسم ولا قوة فى جسم أو صورة لجسم : فإنه إن كان جسما فإما أن يكون محل الصورة المعقولة منه طرفاً منه لا ينقسم ، أو جملته المنقسمة . وبطل أن يكون طرفا منه غير منقسم ؛ فإنه لو كان كذلك لكان المحل كالنقطة التى لا تميز لها فى الوضع عن الخط ؛ فإن الطرف نهاية الخط ، والنهاية لا يكون لها نهاية أخرى . وإلا تسلسل القول فيه ؛ فتكون النقط متشافعة ولكل نهاية . وذلك محال . وإن كان محل المعقول من الجسم شيئاً ينقسم . فيجب أن ينقسم المعقول بانقسام محله . ومن المعقولات مالا ينقسم البتة ؛ فإن ما ينقسم يجب أن يكون شيئاً كالشكل والمقدار . والإنسانية الكلية المتصورة فى الذهن ليست كشكل قابل للقطع ، ولا كمقدار قابل للفصل . فتبين أن « النفس » ليست بجسم . ولا قوة فى جسم . ولا صورة فى جسم .

المسألة الخامسة عشرة { فى وجه اتصالها بالبدن ، ووقت اتصالها .

قال : إذا تحقق أنها ليست بجسم لم تتصل بالبدن اتصال انطباع فيه ، ولا حلول فيه ؛ بل اتصلت به اتصال تدبير وتصرف . وإنما حدثت مع حدوث البدن لا قبله ولا بعده ؛ قال : لأنها لو كانت موجودة قبل وجود الأبدان لكانت إما متكثرة بذواتها ، وإما متحدة . وبطل الأول ؛ فإن المتكثر إما أن يكون بالماهية والصورة ، وقد فرضناها متفقة فى النوع لا اختلاف فيها ؛ فلا تكثر فيها ولا تمايز . وإما أن تكون متكثرة من جهة النسبة إلى العنصر والمادة المتكثرة بالأمكنة والأزمنة .

وهذا محال أيضاً ؛ فإنا إذا فرضناها قبل البدن ماهية مجردة لا نسبة لها إلى مادة دون مادة ، وهى من حيث إنها ماهية لا اختلاف فيها ، وأن الأشياء التى ذواتها معان تتكثر تنوعاتها بالحوامل ، والقوابل ، والمنفعلات عنها ؛ وإذا كانت مجردة فمحال أن يكون بينها مغايرة ومكاثرة .

ولعمرى إنها تبقى بعد البدن متكثرة ؛ فإن الأنفس قد وجد كل منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التى كانت ، وباختلاف أزمنة حدوثها ، وباختلاف هيئات وملكات حصلت عند الاتصال بالبدن ؛ فهى حادثة مع حدوث البدن ، تصيره نوعاً كسائر الفصول الذاتية ؛ وباقية بعد مفارقة البدن بعوارض معينة له : لم توجد تلك العوارض قبل اتصالها بالبدن . وبهذا الدليل : فارق أستاذه ، وفارق قدماءه .

وقد وجد فى أثناء كلامه ما يدل على أنه يعتقد أن النفس كانت موجودة قبل وجود الأبدان . فحمل بعض مفسرى كلامه قوله ذلك على أنه أراد به الفيض والصور الموجودة بالقوة فى واهب الصور ؛ كما يقال : إن النار موجودة فى الحجر والشجر ، أو الإنسان موجود فى النطفة ، والنخلة موجودة فى النواة ، والضياء موجود فى الشمس . ومنهم من أجراه على ظاهره وحكم بالتميز بين النفوس بالخواص التى لها ، وقال: اختصت كل نفس إنسانية بخاصية لم يشاركها فيها غيرها ، فليست متفقة بالنوع ؛ أعنى : النوع الأخير . ومنهم من حكم بالتميز بالعوارض التى هى مهيأة نحوها ، وكما أنها تمايز بعد الاتصال بالبدن بأنها كانت متمايزة فى المادة : كذلك تتمايز بأنها ستكون متمايزة بالأبدان ، والصنائع ، والأفعال ، واستعداد كل نفس لصنعة خاصة ، وعلم خاص ؛ فتنهض هذه فصولا ذاتية أو عوارض لازمة لوجودها .

المسألة السادسة عشرة — فى بقائها بعد البدن ، وسعادتها فى العالم العقلى .

قال : إن النفوس الإنسانية إذا استكملت قوتى

العلم والعمل تشبهت بالإله سبحانه وتعالى ، ووصلت إلى كمالها ؛ وإنما هذا التشبه بقدر الطاقة يكون إما بحسب الاستعداد ، وإما بحسب الاجتهاد ، فإذا فارق البدن اتصل بالروحانيين ، وانخرط فى سلك الملائكة المقربين . ويتم له الالتذاذ والابتهاج . وليس كل لذة فهى جسمانية ؛ فإن تلك اللذات لذات نفسانية عقلية . وهذه اللذة الجسمانية تنتهى إلى حد ، ويعرض للملتذ سآمة ، وكلال ، وضعف ، وقصور . . . إن تعدى عن الحد المحدود ؛ بخلاف اللذات العقلية ؛ فإنها حيثما ازدادت : ازداد الشوق ، والحرص ، والعشق . . . إليها .

وكذلك القول فى الآلام النفسانية ؛ فإنها تقع بالضد مما ذكرنا . ولم يحقق المعاد إلا للأنفس ، ولم يثبت حشرا ، ولا نشرا ، ولا انحلالا لهذا الرباط المحسوس من العالم ، ولا إبطالا لنظامه ؛ كما ذكره القدماء .

فهذه نُكَتُ كلامِه { استخرجناها من مواضع مختلفة ، وأكثرها من شرح « ثامسطيوس » وكلام الشيخ « أبى على بن سينا » الذى يتعصب له ، وينصر مذهبه ، ولا يقول من القدماء إلا به .

وسنذكر طريقة « ابن سينا » عند ذكر فلاسفة الإسلام إن شاء الله تعالى .

ونحن الآن ننقل كلمات حكمية لأصحاب « أرسطوطاليس » ومن نسج على منواله بعده ، دون الآراء العلمية ؛ إذ لا خلاف بينهم فى الآراء والعقائد .

* * *

ووجدت كلمات وفصولا للحكيم « أرسطوطاليس » من كتب متفرقة ، فنقلتها على الوجه [الذى وجدت] ، وإن كان فى بعضها ما يدل على أن رأيه على خلاف ما نقله « ثامسطيوس » واعتمده « ابن سينا » :

منها فى حدوث العالم ؛ قال : الأشياء المحمولة ، أعنى « الصور المتضادة » فليس يكون أحدهما من صاحبه ، بل يجب أن يكون بعد صاحبه ، فيتعاقبان على المادة ؛ فقد بان أن الصورة تدثر وتبطل . وإذا دثر معنى وجب أن يكون له بدء ؛

لأن الدثور غاية ، وهو أحد الجانبين : يدل على أن جائياً جاء به . فقد صح أن الكون حادث لا من شيء ، وأن الحامل لها غير ممتنع الذات من قبولها ، وحمله إياها ـ وهى ذات بدء وغاية ـ يدل على أن حاملها ذو بدء وغاية ، وأنه حادث لا من شيء ، ويدل على « محدث » لا بدء له ولا غاية ؛ لأن الدثور آخر ، والآخر ما كان له أول ؛ فلو كانت الجواهر والصور لم يزالا فغير جائز استحالتهما ؛ لأن الاستحالة دثور الصورة التى بها كان الشيء .

وخروج الشيء من حد إلى حد ومن حال إلى حال يوجب دثور الكيفية ، وتردد المستحيل فى الكون والفساد يدل على دثوره ، وحدوث أحواله يدل على ابتدائه، وابتداء جزئه يدل على بدء كله ،وواجب إن قبل بعض مافى العالم الكون والفساد أن يكون كل العالم قابلا له ، وكان له بدء يقبل الفساد وآخر يستحيل إلى كون ؛ فالبدء والغاية يدلان على مبدع .

وقد سأل بعض الدهرية « أرسطوطاليس » وقال : إذا كان لم يزل ولا شيء غيره ثم أحدث العالم فلم أحدثه ؟ فقال له : « لم » غير جائزة عليه ؛ لأن « لم » تقتضى « علة » والعلة محمولة فيما هى « علة » له من « معل » فوقه ، ولا«علة» فوقه ؛ وليس بمركب فتحمل ذاته « العلل » ؛ « فلم » عنه منتفية ، فإنما فعل ما فعل ؛ لأنه جواد . فقيل : فيجب أن يكون فاعلا لم يزل لأنه جواد لم يزل ؟ قال : معنى « لم يزل » أن لا أول ، وفعلَ يقتضى أولا ، واجتماع مالا أول له وذو أول ـ فى القول والذات ـ محال متناقض ، قيل له : فهل يبطل هذا العالم ؟ ، قال : نعم ، قيل : فإذا أبطله بطل « الجود » ؟ ، قال : سيبطله ليصوغه الصيغة التى لا تحتمل الفساد ، لأن هذه الصيغة تحتمل الفساد . تم كلامه

ويعزى هذا الفصل إلى « سقراطيس » قاله « لبقراطيس » ؛ وهو بكلام القدماء أشبه .

ومما نقل عن « أرسطوطاليس » تحديده العناصر الأربعة ؛ قال : الحار :

ما خلط بعض ذوات الجنس ببعض ، وفرق بين بعض ذوات الجنس من بعض .

وقال : البارد : ما جمع بين ذوات الجنس وغير ذوات الجنس ؛ لأن البرودة إذا جمدت المـاء حتى يصير جليداً : اشتملت على الأجناس المختلفة من المـاء والنبات وغيرهما .

قال : والرطب : العسير الانحصار من ذاته اليسير الانحصار من ذات غيره ، و « اليابس » : اليسير الانحصار من ذاته العسير الانحصار من ذات غـــيره ؛ والحدان الأولان يدلان على الفعل ، والآخران يدلان على الانفعال . ونقل « أرسطوطاليس » عن جماعة من « الفلاسفة » : أن مبادىء الأشياء هي العناصر الأربعة . وعن بعضهم : أن المبدأ الأول هو ظلمة وهاوية ، وفسره بفضاء ، وخلاء ، وعماية . وقد أثبت قوم من النصارى تلك الظلمة وسموها : الظلمة الخارجة .

ومما خالف « أرسطوطاليس » أستاذه « أفلاطون » : أن « أفلاطون » قال : من الناس من يكون طبعه مهيأ لشيء لا يتعداه ؛ فخالفه وقال : إذا كان الطبع سليما صلح لكل شيء . وكان « أفلاطون » يعتقد أن النفوس الإنسانية أنواع يتهيأ كل نوع لشيء ما لا يتعداه ، و « أرسطوطاليس » يعتقد أن النفوس الإنسانية نوع واحد ، وإذا تهيأ صنف لشيء : تهيأ له كل النوع . والله الموفق .

٢ — حِكَمُ « الإِسْكَنْدَر » الرومى

وهو « ذو القرنين » الملك ، وليس هو المذكور فى القرآن ؛ بل هو ابن « فيلبوس » الملك . وكان مولده فى السنة الثالثة عشرة من ملك « دارا الأكبر » . سلمه أبوه إلى « أرسطوطاليس » الحكيم المقيم بمدينة « إينياس » ، فأقام عنده خمس سنين يتعلم منه الحكمة والأدب حتى بلغ أحسن المبالغ ، ونال من « الفلسفة » ما لم ينله سائر تلاميذه ، فاسترده والده حين استشعر من نفسه علة خاف منها .

فلما وصل إليه جدد العهد له ، وأقبل عليه ، واستولت عليه العلة ؛ فتوفى منها ، واستقل « الإسكندر » بأعباء الملك .

فمن حِكَمه { أنه سأله معلمه — وهو فى المكتب — إن أفضى إليك هذا الأمر يوما ما فأين تضعنى ؟ قال : بحيث تضعك طاعتك فى ذلك الوقت .

وقيل له : إنك تعظم مؤدبك أكثر من تعظيمك والدك ! قال : لأن أبى كان سبب حياتى الفانية ، ومؤدبى هو سبب حياتى الباقية ؛ وفى رواية : لأن أبى كان سبب حياتى ، ومؤدبى سبب تجويد حياتى ؛ وفى رواية : لأن أبى كان سبب كونى ومؤدبى كان سبب نطقى . وقال « أبو زكريا الصيمرى » : لو قيل لى هذا لقلت : لأن أبى كان قضى وطراً بالطبيعة التى اختلفت بالكون والفساد ، ومؤدبى أفادنى العقل الذى به انطلقت إلى ما ليس فيه كون ولا فساد .

وجلس « الإسكندر » يوماً فلم يسأله أحد حاجة ، فقال لأصحابه : والله ما أعد هذا اليوم من أيام عمرى فى ملكى ، قيل : ولم أيها الملك ؟ قال ؛ لأن الملك لا يوجد التلذذ به إلا بالجود على السائل ، وإغاثة الملهوف ، ومكافأة المحسن ؛ وإلا بإنالة الراغب ، وإسعاف الطالب .

وكتب إليه « أرسطوطاليس » فى كلام طويل . . . : « اجمع فى سياستك بين : بدار لا حدة فيه ، وريث لا غفلة معه ، وامزج كل شكل بشكله حتى يزداد قوة وعزة عن ضده حتى يتميز لك بصورته ، وصن وعدك عن الخلف ؛ فإنه شين ، وشب وعيدك بالعفو ؛ فإنه زين ، وكن عبداً للحق ؛ فإن عبد الحق حر ، وليكن وكدك(١) الإحسان إلى جميع الخلق ؛ ومن الإحسان وضع الإساءة فى موضعها .

وأظهر لأهلك أنك منهم ، ولأصحابك أنك بهم ، ولرعيتك أنك لهم » .

---

(١) الوكد — بضم فسكون — : السعى ، والجهد . وبفتح فسكون : المراد ، والهم ، والقصد .

وتشاور « الحكماء » فى أن يسجدوا له إجلالا وتعظيما ، فقال : لا سجود لغير بارىء الكل ؛ بل يحق له السجود على من كساه بهجة الفضائل .

وأغلظ له رجل من أهل « أثينية » فقام إليه بعض قواده ليقابله بالواجب ، فقال له « الإسكندر » : دعه : لا تنحط إلى دناءته ، ولكن ارفعه إلى شرفك .

وقال « الإسكندر » : من كنت تحب الحياة لأجله ؛ فلا تستعظم الموت بسببه .

وقيل له : إن « روشنك » امرأتك : بنت « دارا » الملك ، وهى من أجمل النساء ؛ فلو قربتها إلى نفسك ! قال : أكره أن يقال : غلب « الإسكندر » « دارا » وغلبت « روشنك » « الإسكندر » .

وقال : من الواجب على أهل الحكمة أن يسرعوا إلى قبول اعتذار المذنبين ، وأن يبطئوا عن العقوبة .

وقال : سلطان العقل على باطن العاقل أشد تحكما من سلطان السيف على ظاهر الأحمق .

وقال : ليس الموت بألم للنفس ؛ بل للجسد .

وقال : الذى يريد أن ينظر إلى أفعال الله عز وجل مجردة ؛ فليعف عن الشهوات .

وقال : إن نظم جميع ما فى الأرض شبيهة بالنظم السماوى ؛ لأنها أمثال له بحق.

وقال : العقل لا يألم فى طلب معرفة الأشياء ؛ بل الجسد يألم ويسأم .

وقال : النظر فى المرآة يرى رسم الوجه ؛ وفى أقاويل الحكماء يرى رسم النفس .

ووجدت فى عضده صحيفة فيها : « قلة الاسترسال إلى الدنيا أسلم ، والاتكال على « القدر » أروح، وعند حسن الظن تقر العين ، ولاينفع مما هو واقع التوقى» .

وقال بعضهم عنه : إنه أخذ يوماً تفاحة فقال : ما ألطف قبول هذه الهيولى الشخصية لصورتها ، وانفعالها لما تؤثر الطبيعة فيها من الأوضاع الروحانية : من تركيب بسيط ، وبسط مركب ، حسب تمثيل النفس لها ؛ كل ذلك دليل على إبداع مبدع الكل وإله الكل . ولو قيل : وألطف منها قبول هذه النفس

الإنسانية لصورتها العقلية ، وانفعالها لما تؤثر النفس الكلية فيها من العلوم الروحانية : من تركيب بسيط ، وبسط مركب حسب تمثيل العقل لها ؛ وكل ذلك دليل على إبداع مبدع الكل وإله الكل .

وسأله « أطوسايس الكلبي » أن يعطيه ثلاث حبات فقال « الإسكندر » : ليست هذه عطية ملك ، فقال « الكلبي » : أعطني مائة رطل من الذهب ، فقال : ولا هذه مسألة « كلبي » .

وقال بعضهم : كنا عند « شبر المنجم » إذ وصل إلينا « الإسكندر » الملك . فأقامنا فى جوف الليل ، وأدخلنا بستاناً له ؛ ليرينا النجوم ، فجعل « شبر » يشير إليها بيده ويسير حتى سقط فى بئر ، فقال : من تعاطى علم ما فوقه ، بلى بجهل ما تحته .

وقال : السعيد من لا يعرفنا ولا نعرفه ؛ لأنا إذا عرفناه أطلنا يومه وأطرنا نومه .

وقال : استقلل كثير ما تعطى ، واستكثر قليل ما تأخذ ؛ فان قرة عين الكريم فيما يعطى ، ومسرة اللئيم فيما يأخذ . ولا تجعل الشحيح أميناً ، ولا الكذاب صفياً فانه لا عفة مع شح ، ولا أمانة مع كذب .

وقال : الظفر : بالحزم ، والحزم : بإجالة الرأى ، وإجالة الرأى : بتحصين الأسرار .

ولما توفى « الإسكندر » « برومية » المدائن : وضعوه فى تابوت من ذهب وحملوه إلى الإسكندرية . وكان قد عاش اثنتين وثلاثين سنة ، وملك اثنتى عشرة سنة

وندب جماعة من الحكماء لندبته .

فقال « بليموس » : هذا يوم عظيم العبرة : أقبل من شره ما كان مدبراً ، وأدبر من خيره ما كان مقبلا ، فمن كان باكيا على من قد زال ملكه ؛ فليبكه .

وقال « ميلاطوس » : خرجنا إلى الدنيا جاهلين ، وأقمنا فيها غافلين ، وفارقناها كارهين .

وقال « زينون الأصغر » : يا عظيم الشأن ! ما كنت إلا ظل سحاب اضمحل لما أظل ، فما تحس للملك أثراً ، ولا نعرف له خبراً .

وقال « أفلاطن الثانى » : أيها الساعى المغتصب ! جمعت ما خذلك ، وتوليت ما تولى عنك ، فلزمتك أوزاره ، وعاد على غيرك مهنؤه وثماره .

وقال « فوطس » : ألا تتعجبون ممن لم يعظنا اختيارا ، حتى وعظنا بنفسه اضطرارا ! .

وقال «مسطورس» : قد كنا بالأمس نقدر على الاستماع ولا نقدر على القول ، واليوم نقدر على القول ؛ فهل نقدر على الاستماع ؟ .

وقال « ثاون » : انظروا إلى حلم النائم كيف انقضى ، وإلى ظل الغمام كيف انجلى ؟ .

وقال « سوس » : كم قد أمات هذا الشخص لئلا يموت فمات ، فكيف لم يدفع الموت عن نفسه بالموت ؟ .

وقال « حكيم » : طوى الأرض العريضة فلم يقنع حتى طوى منها فى ذراعين .

وقال آخر : ما سافر « الإسكندر » سفراً بلا أعوان ، ولا آلة ولا عدة ... غير سفره هذا .

وقال آخر : ما أرغبنا فيما فارقت ، وأغفلنا عما عاينت .

وقال آخر : لم يؤدبنا بكلامه كما أدبنا بسكوته .

وقال آخر : من ير هذا الشخص فليتق ، وليعلم أن الديون هكذا قضاؤها .

وقال آخر : قد كان بالأمس طلعته علينا حياة ، واليوم النظر إليه سقم .

وقال آخر : قد كان يسأل عما قبله ، ولا يسأل عما بعده .

وقال آخر : من شدة حرصه على الارتفاع انحط كله .

وقال آخر : الآن تضطرب الأقاليم ؛ لأن مسكنها قد سكن .

وقال آخر : الآن وقت الانصراف ؛ لأن الأشخاص يتوجهون من دار إلى دار ، والله تعالى يبقى ولا يفنى .

٣ — حِكَمُ « دُيُوجَانِس الكلبي »

وكان حكيما ، فاضلا ، متقشفا ، لا يقتنى شيئا ، ولا يأوى إلى منزل ، وكأنه من « قدرية الفلاسفة » لما يوجد فى مدارج كلامه من الميل إلى « القدر » . قال : ليس الله تعالى علة الشرور ، بل الله تعالى علة الخيرات والفضائل ، والجود ، والعقل ... جعلها بين خلقه ، فمن كسبها وتمسك بها نالها ؛ لأنه لا يدرك الخيرات إلا بها .

وسأله « الإسكندر » يوماً فقال : بأى شىء يكتسب الثواب ؟ قال : بأفعال الخيرات ، وإنك لتقدر أيها الملك أن تكتسب فى يوم واحد ما لا تقدر الرعية أن تكسبه فى دهرها .

وسأله عصبة من أهل الجهل : ماغذاؤك ؟ ، قال : ما عفتم ؛ يعنى « الحكمة » . قالوا : فما عفت ؟ قال : ما استطبتم ؛ يعنى « الجهل » . قالوا : كم عبد لك ؟ قال : أربابكم ؛ يعنى : الغضب ، والشهوة ، والأخلاق الرديئة الناشئة منهما .

وقالوا له يوما : ما اقبح صورتك ! قال : لم أملك الخلقة الذميمة فألام عليها . ولا ملكتم الخلقة الحسنة فتحمدوا عليها ، وأما ما صار فى ملكى وأتى عليه تدبيرى فقد استكملت تزيينه وتحسينه بغاية الطوق وقاصية الجهد ، واستكملتم شين ما فى ملككم. قالوا : فما الذى فى الملك من التزيين والتهجين ؟ قال : أما التزيين فعمارة الذهن بالحكمة . وجلاء العقل بالأدب ، وقمع الشهوة بالعفاف ، وردع الغضب بالحلم ، وقطع الحرص بالقنوع ، وإماتة الحسد بالزهد ، وتذليل المرح بالسكون ، ورياضة

النفس حتى تصير مطية قد ارتاضت فتصرفت حيث صرفها فارسها فى طلب العليات، وهجر الدنيات . ومن التهجين : تعطيل الذهن من الحكمة ، وتوسيخ العقل بضياع الأدب ، وإثارة الشهوة باتباع الهوى ، وإضرام الغضب بالانتقام ، وإمداد الحرص بالطلب .

وقدم إليه رجل طعاماً وقال له : استكثر منه ؛ فقال : عليك بتقديم الأكل ، وعلينا باستعمال العدل .

وقال : زمام العافية بيد البلاء ، ورأس السلامة تحت جناح العطب ، وباب الأمن مستور بالخوف ؛ فلا تكونن فى حال من هذه الثلاث غير متوقع لضدها .

وقيل له : مالك لا تغضب ؟ قال : أما غضب الإنسانية فقد أغضبه ، وأما غضب البهيمية فقد تركته ، لترك الشهوة البهيمية .

واستدعاه الملك « الإسكندر » يوما إلى مجلسه ، فقال للرسول : قل له : إن الذى منعك من المصير إلينا هو الذى منعنا من المصير إليك ؛ منعك استغناؤك عنى بسلطانك . ومنعنى استغنائى عنك بقناعتى .

وعابته امرأة يونانية بقبح الوجه ودمامة الصورة ، فقال : منظر الرجال بعد المخبر ، ومخبر النساء بعد المنظر ، فخجلت ، وتابت .

ووقف عليه « الإسكندر » يوما فقال له : ما تخافنى ؟ قال : أنت خير أم شرير ؟ قال : بل خير ، قال : فما لخوفى من الخير معنى ؛ بل يجب على رجاؤه .

وكان لأهل مدينة من بلاد « يونان » صاحب جيش جبان . وطبيب لم يعالج أحداً إلا قتله ؛ فظهر عليهم عدو . ففزعوا إليه ، فقال : اجعلوا طبيبكم صاحب لقاء العدو . واجعلوا صاحب جيشكم طبيبكم .

وقال : اعلم أنك ميت لا محالة . فاجتهد أن تكون حياً بعد موتك ، لئلا تكون لميتتك ميتة ثانية .

وقال : كما أن الأجسام تعظم فى العين فى اليوم الضباب ، كذلك تعظم الذنوب عند الإنسان فى حال الغضب .

وسئل عن « العشق » ؟ فقال : هو اختيار صادف نفساً فارغة .

ورأى غلاما معه سراج ، فقال له : تعلم من أين تجيء هذه النار؟ فقال له الغلام : إن أخبرتنى إلى أين تذهب ، أخبرتك من أين تجيء ؛ فأعياه وأفحمه ، بعد أن لم يكن يقوى عليه أحد .

ورأى امرأة قد حملها الماء ، فقال : على هذا المعنى جرى المثل : دع الشر يغسله الشر .

ورأى امرأة تحمل نارا ، فقال : نار على نار ، وحامل شر من محمول .

ورأى امرأة متزينة فى ملعب ، فقال : لم تخرج لترى ، ولكن لترى .

ورأى نساء يتشاورن ، فقال : على هذا جرى المثل : هو ذا الثعبان يستقرض من الأفاعى سماً .

ورأى جارية تتعلم الكتابة ، فقال : يسقى هذا السهم سما ؛ ليرمى به يوما ما .

ورأى امرأة ضاحكة ، فقال : لو كنت تدرين الموت لما كنت ضاحكة أبداً .

وقال « للإسكندر » يوما — وكان يقربه ويدنيه ويأنس بكلامه — : أيها الملك ! قد آمنت الفقر ؛ فليكن غناك اقتناء الحمد ، وابتغاء المجد .

٤ — حِكَمُ الشَّيْخِ اليُونَانِىّ

وله رموز وأمثال . منها قوله : إن أمك رءوم لكنها فقيرة رعناء ، وإن أباك لحدث لكنه جواد مقدر ؛ يعنى بالأم « الهيولى » وبالأب « الصورة » وبالرءوم انقيادها ، وبالفقر احتياجها إلى الصورة . وبالرعونة قلة ثباتها على ما تحصل عليه ، وأما حداثة الصورة : أى هى مشرقة لك بملابسة الهيولى ،

وأما جودها : أى النقص لا يعتريها من قبل ذاتها ؛ فإنها جواد ، لكن من قبل قبول الهيولى ؛ فإنها إنما تقبل على تقديرها . . . وهذا ما فسر به رمزه ولغزه . وحمل الأم على الهيولى صحيح مطابق للمعنى ، وليس حمل الأب على الصورة بذلك الوضوح ؛ بل حمله على « العقل الفعال » الجواد ، الواهب للصور على قدر استعدادات القوابل . . . أظهر . وقال : لك نسبان : نسب إلى أبيك ، ونسب إلى أمك . أنت بأحدهما أشرف ، وبالآخر أوضع ، فانتسب فى ظاهرك وباطنك إلى من أنت به أشرف ، وتبرأ فى باطنك وظاهرك ممن أنت به أوضع ؛ فإن الولد الفسل(١) يحب أمه أكثر مما يحب أباه ، وذلك دليل على دخل العرق وفساد المحتد . قيل : أراد بذلك : الهيولى والصورة ، أو البدن والنفس ، أو الهيولى والعقل الفعال .

وقال : قد ارتفع إليك خصمان منك يتنازعان فيك : أحدهما محق ، والآخر مبطل ، فاحذر أن تقضى بينهما بغير الحق فتهلك أنت . والخصمان : أحدهما العقل والثانى الطبيعة .

وقال : كما أن البدن الخالى من النفس يفوح منه نتن الجيفة . كذلك النفس الخالية من الأدب يحس نقصها بالكلام والأفعال .

وقال : الغائب المطلوب فى طى الشاهد الحاضر . وقال « أبو سليمان السجزى » مفهوم هذا الإطلاق أن كل ما هو عندنا بالحس ها هنا فهو بالعقل لنا هناك . إلا أن الذى عندنا ظل ذاك ؛ ولأن من شأن الظل أنه كما يريك الشىء الذى هو ظله مرة فاضلا عما هو عليه ، ومرة قالصاً عما هو به ، ومرة على قدره . . . عرض الحسبان والتوهم وصارا مزاحمين لليقين والتحقيق ؛ فينبغى أن تكون عنايتنا بطلب البقاء الأبدى ، والوجود السرمدى أتم ، وأظهر ، وأبق ، وأبلغ ؛ فبالحق : ما كان الغائب طى الشاهد ، وبتصفح هذا الشاهد يصح ذلك الغائب .

---

(١) «الفسل» ـ بفتح فسكون ـ : الرذل الذى لا مروءة له ، وبكسر فسكون : الأحمق .

وقال « الشيخ اليونانى » : النفس جوهر كريم شريف ، يشبه دائرة قددارت على مركزها ، غير أنها دائرة لا بعد لها ، ومركزها هو العقل ، وكذلك العقل هو كدائرة قد استدارت على مركزها ، وهوالخير الأول المحض . غير أن النفس والعقل وإن كانا دائرتين ، لكن دائرة العقل لا تتحرك أبدا ؛ بل هى ساكنة ذاتية ، شبيهة بمركزها ؛ وأما دائرة النفس فإنها تتحرك على مركزها ـ وهو العقل ـ حركةالاستكمال . على أن دائرة العقل وإن كانت دائرة شبيهة بمركزها لكنها تتحرك حركة الاشتياق ؛ لأنها تشتاق إلى مركزها وهو « الخير الأول » . وأما دائرة العالم السفلى فإنها تدور حول النفس وإليهاتشتاق ، وإنما تتحرك بهذه الحركة الذاتية شوقاً إلى النفس كشوق النفس إلى العقل ، وشوق العقل إلى الخير المحض الأول ؛ ولأن دائرة هذا العالم جرم ، والجرم يشتاق إلى الشيءالخارج منه ، ويحرص على أن يصير إليه فيعانقه ، فلذلك يتحرك الجرم الأقصى الشريف حركة مستديرة ؛ لأنه يطلب النفس من جميع النواحى لينالها فيستريح إليها ، ويسكن عندها .

وقال : ليس للمبدع الأول تعالى صورة ولا حلية مثل صور الأشياء العالية ، ولا مثل صور الأشياء السافلة ، ولا له قوة مثل قواها ؛ لكنه فوق كل صورة ، وحلية ، وقوة ؛ لأنه مبدعها بتوسط العقل .

وقال : «المبدع الحق» ليس شيئا من الأشياء ، وهوجميع الأشياء ؛ لأن الأشياء منه ، وقد صدق الأفاضل الأوائل فى قولهم : مالك الأشياء كلها هو الأشياء كلها إذ هو علة كونها بآنيته[1] فقط ، وعلة شوقها إليه . وهو خلاف الأشياء كلها وليس فيه شىء مما أبدعه ، ولا يشبه شيئا منه ، ولو كان كذلك لما كان علة الأشياء كلها ، وإذا كان العقل واحداً من الأشياء فليس فيه عقل . ولا صورة ، ولا حلية .

أبدع الأشياء « بآنيته » فقط ، و « بآنيته » يعلمها ، ويحفظها ، ويدبرها ...

---

(١) « الآنية » — بألف ممدودة ونون مكسورة وياء مشددة مفتوحة وتاء مربوطة — : تحقق الوجود العينى من حيث مرتبته الذاتية : كما قال صاحب « التعريفات »

لا بصفة من الصفات ، وإنما وصفناه بالحسنات والفضائل ؛ لأنه علتها ، وأنه الذى جعلها فى الصور ؛ فهو مبدعها .

قال : وإنما تفاضلت الجواهرالعالية العقلية ؛ لاختلاف قبولها من النور الأول جل وعز ؛ فلذلك صارت ذوات مراتب شتى : فمنها ما هو أول فى المرتبة ، ومنها ما هو ثان ، ومنها ما هو ثالث ؛ فاختلفت الأشياء بالمراتب والفصول ،لا بالمواضع والأماكن ، وكذلك الحواس تختلف بأماكنها على أن « القوى الحاسة » فإنها مما لا يفترق بمفارقة الآلة .

وقال : « المبدع » ليس بمتناه ، لا كأنه جثة بسيطة ، وإنما عظم جوهره بالقوة والقدرة - لا بالكمية والمقدار - فليس للأول صورة ولا حلية ، ولا شكل ؛ فلذلك صار محبوباً معشوقا تشتاقه الصور العالية والسافلة ، وإنما اشتاقت إليه صور جميع الأشياء ؛ لأنه أبدعها وكساها من وجوده حلية الوجود .

وهو قديم ، دائم على حاله لا يتغير ، و « العاشق » يحرص على أن يصير إليه ويكون معه ، و « للمعشوق الأول » عشاق كثيرون ، وقد يفيض عليهم كلهم من نوره من غير أن ينقص منه شىء ؛ لأنه ثابت ، قائم بذاته ، لا يتحرك .

وأما المنطق الجزئى ؛ فإنه لا يعرف الشىء إلا معرفة جزئية ، وشوق العقل الأول إلى المبدع الأول أشد من شوق سائر الأشياء ؛ لأن الأشياء كلها تحته ، وإذا اشتاق إليه العقل لم يقل للعقل لم صرت مشتاقا إلى الأول ؛ إذ العشق لا علة له .

وأما المنطق الذى يختص بالنفس فيفحص عن ذلك ويقول : إن الأول هو المبدع الحق ، وهو الذى لاصورة له ، وهو مبدع الصور ؛ فالصور كلها تحتاج إليه ، وتشتاق إليه ؛ وذلك أن كل صورة تطلب مصورها وتحن إليه .

وقال : إن الفاعل الأول أبدع الأشياء كلها بغاية الحكمة ، لا يقدر أحد أن ينال علل كونها ، ولم كانت على الحال التى هى الآن عليها ؟ ولا أن يعرفها كنه

معرفتها ، ولم صارت الأرض فى الوسط ، ولم كانت مستديرة ولم تكن مستطيلة ولا منحرفة ؟ إلا أن يقول : إن البارى صيرها كذلك وإنما كانت بغاية الحكمة الواسعة لكل حكمة .

وكل فاعل يفعل بروية وفكرة ، لا بآنيته فقط بل يفصل فيه ؛ فلذلك يكون فعله لا بغاية الثقافة والإحكام . والفاعل الأول لايحتاج فى إبداع الأشياء إلى روية وفكر ؛ وذلك أنه ينال العلل بلا قياس ، بل يبدع الأشياء ويعلم عللها قبل الروية والفكر . والعلل ، والبرهان ، والعلم ، والقنوع...وسائر ماأشبه ذلك : إنما كانت أجزاء وهو الذى أبدعها ، وكيف يستعين بها ، وهى لم تكن بعد ؟ ! .

٥ — حِكَمُ « ثَاوُفْرَسْطِيس »

كان هذا الرجل من كبار تلامذة « أرسطوطاليس » وكبار أصحابه ، واستخلفه على « كرسى حكمته » بعد وفاته ، وكانت « المتفلسفة » فى عهده تختلف إليه . وتقتبس منه . وله كتب الشروح الكثيرة ، والتصانيف المعتبرة ؛ وبالخصوص فى « الموسيقات » .

فمما يؤثر عنه أنه قال : « الإلهية » لا تتحرك ، ومعناه لا تتغير ولا تتبدل : لا فى الذات ، ولا فى سنة الأفعال .

وقال : السماء مسكن الكواكب ، والأرض مسكن الناس على أنهم « مثل » وشبه لما فى السماء ؛ فهم الآباء والمدبرون ، ولهم نفوس وعقول مميزة ليس لها أنفس نباتية ؛ فلذلك لا تقبل الزيادة ولا النقصان .

وقال : « الغناء » فضيلة فى المنطق أشكلت على النفس وقصرت عن تبيين كنهها فأبرزتها لحونا ، وأثارت بها شجونا ، وأضمرت فى عرضها فنونا وفتونا .

وقال : « الغناء » شىء يخص النفس دون الجسد فيشغلها عن مصالحها . كما أن لذة المأكول والمشروب شىء يخص الجسم دون النفس .

وقال : إن النفوس إلى اللحون ـ إذا كانت محجبة ـ أشد إصغاء منها إلى ما قد تبين لها ، وظهر معناه عندها .

وقال : إن العقل نحوان : أحدهما مطبوع ، والآخر مسموع ؛ فالمطبوع منه كالأرض ، والمسموع منه كالبذر والماء ، فلا يخلص للعقل المطبوع عمل دون أن يرد عليه العقل المسموع ، فينبهه من نومه ، ويطلقه من وثاقه ، ويقلقله من مكانه ؛ كما يستخرج البذر والماء ما فى قعر الأرض .

وقال : الحكمة غنى النفس ، والمال غنى البدن ، وطلب غنى النفس أولى ؛ لأنها إذا غنيت بقيت ، والبدن إذا غنى فنى ، وغنى النفس ممدود ، وغنى البدن محدود .

وقال : ينبغى للعاقل أن يدارى الزمان مداراة رجل لا يسبح فى الماء الجارى إذا وقع .

وقال : لا يغبطن بسلطان من غير عدل ، ولا بغنى من غير حسن تدبير ، ولا ببلاغة من غير صدق منطق ، ولا بجود فى غير إصابة موضع ، ولا بأدب من غير أصالة رأى ، ولا بحسن عمل فى غير حينه .

٦ — شُبَهُ « بُرُقْلُس » فى قِدَم العَالَم

إن القول فى « قدم العالم » و « أزلية الحركات » بعد إثبات الصانع ، والقول « بالعلة الأولى » : إنما شهر بعد « أرسطوطاليس » ؛ لأنه خالف القدماء صريحاً ، وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا ؛ فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرحوا القول فيه ، مثل «الإسكندر الأفروديسى» و «ثامسطيوس» و « فورفوريوس » .

وصنف « فورقلس » المنتسب إلى « أفلاطون » فى هذه المسألة كتاباً

وأورد فيه هذه الشبه ، وإلا فالقدماء إنما أبدوا فيه ما نقلناه سالفا .

الشبهة الأولى قال : إن البارى تعالى « جواد » بذاته ، وعلة وجود العالم جوده ، و « جوده » قديم لم يزل ؛ فيلزم أن يكون وجود العالم قديما لم يزل . قال : ولا يجوز أن يكون مرة جواداً ومرة غير جواد ؛ فإنه يوجب التغير فى ذاته ، فهو جواد لذاته ، لم يزل . قال : ولا مانع من فيض جوده ؛ إذ لو كان مانع لما كان من ذاته بل من غيره ، وليس لواجب الوجود لذاته حامل على شىء ، ولا مانع من شىء .

الشبهة الثانية قال : ليس يخلو الصانع من أن يكون لم يزل صانعا بالفعل ، أو لم يزل صانعا بالقوة ؛ أى يقدر أن يفعل ، ولا يفعل . فإن كان الأول فالمصنوع معلول لم يزل ، وإن كان الثانى فما بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بمخرج ، ومخرج الشىء من القوة إلى الفعل غير ذات الشىء ؛ فيجب أن يكون له مخرج من خارج يؤثر فيه ؛ وذلك ينافى كونه صانعا مطلقا لا يتغير ولا يتأثر .

الشبهة الثالثة قال : كل علة لا يجوز عليها التحرك والاستحالة فإنما تكون علة من جهة ذاتها لا من جهة الانتقال من غير فعل إلى فعل ، وكل علة من جهة ذاتها فمعلولها من جهة ذاتها ؛ وإذا كانت ذاتها لم تزل فمعلولها لم يزل .

الشبهة الرابعة قال : إن الزمان لا يكون موجوداً إلا مع الفلك ولا الفلك إلا مع الزمان ؛ لأن الزمان هو العاد لحركات الفلك. ثم لا يجوز أن يقال متى وقبل إلا حين يكون الزمان ، ومتى وقبل أبدى ، فالزمان أبدى ؛ فحركات الفلك أبدية ، فالفلك أبدى .

الشبهة الخامسة قال : إن العالم حسن النظام كامل القوام ، وصانعه جواد خير ، ولا ينقض الجيد الحسن إلا شرير ، وصانعه

ليس بشرير، وليس يقدر على نقضه غيره ، فليس ينتقض أبداً ، وما لا ينتقض أبداً كان سرمداً .

الشبهة السادسة قال : لما كان الكائن لا يفسد إلا بشيء غريب يعرض له ، ولم يكن شيء غريب عن العالم خارجاً منه يجوز أن يعرض فيفسد : ثبت أنه لا يفسد ، وما لا يتطرق إليه الفساد لا يتطرق إليه الكون والحدوث ؛ فإن كل كائن فاسد .

الشبهة السابعة قال : إن الأشياء التي هي في المكان الطبيعي لا تتغير ، ولا تتكون ، ولا تفسد ، وإنما تتغير ، وتتكون ، وتفسد إذا كانت في أماكن غريبة فتتجاذب إلى أماكنها ، كالنار التي في أجسادنا تحاول الانفصال إلى مركزها ، فينحل الرباط ، فيفسد ؛ إذ الكون والفساد إنما يتطرق إلى المركبات ، لا إلى البسائط التي هي أركان في أماكنها . ولكنها هي بحالة واحدة ، وما هو بحال واحدة فهو أزلي .

الشبهة الثامنة قال : العقل والنفس والأفلاك تتحرك على الاستدارة ، والطبائع تتحرك إما عن الوسط ، وإما إلى الوسط على الاستقامة ؛ وإذا كان كذلك كان التفاسد في العناصر إنما هو لتضاد حركاتها ، والحركة الدورية لا ضد لها ؛ فلم يقع فيها فساد . قال: وكليات العناصر إنما تتحرك على استدارة وإن كانت الأجزاء منها تتحرك على الاستقامة ، فالفلك وكليات العناصر لا تفسد ، وإذا لم يجز أن يفسد العالم لم يجز أن يتكون .

وهذه الشبهات هي التي يمكن أن يقال عليها ؛ فتنتقض ، وفي كل واحدة منها نوع مغالطة ، وأكثرها تحكمات . وقد أفردت لها « كتاباً » أوردت فيه : شبهات « أرسطوطاليس » ، وهذه ، وتقريرات « أبي علي بن سينا » ، ونقضتها على قوانين منطقية . فليطلب ذلك .

ومن المتعصبين « لبرقلس » من مهد له عذرا في ذكر هذه الشبهات ، وقال :

إنه كان يناطق الناس منطقين : أحدهما روحانى بسيط ، والآخر جسمانى مركب . وكان أهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين ، وإنما دعاه إلى ذكر هذه الأقوال مقاومتهم إياه ، فخرج من طريق الحكمة والفلسفة من هذه الجهة ؛ لأن من الواجب على الحكيم أن يظهر العلم على طرق كثيرة ، يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره ، ويستفيد منها بحسب فكره واستعداده ، فلا يجدوا على قوله مسلخاً ، ولا يصيبوا مقالا ولا مطعنا ؛ لأن « برقلس » لما كان يقول بدهر هذا العالم وأنه باق لا يدثر وضع « كتابا » فى هذا المعنى ، فطالعه من لم يعرف طريقته ، ففهموا منه جسمانية قوله دون روحانيته ، فنقضوه على مذهب الدهرية . وفى هذا الكتاب يقول : « لما اتصلت العوالم بعضها ببعض ، وحدثت القوى الواصلة فيها ، وحدثت المركبات من العناصر : حدثت قشور ، واستبطنت لبوب . فالقشور داثرة ، واللبوب قائمة دائمة لا يجوز الفساد عليها ؛ لأنها بسيطة وحيدة القوى ، فانقسم العالم إلى عالمين : عالم الصفوة واللب ، وعالم الكدورة والقشر ؛ فاتصل بعضه ببعض ، وكان آخر هذا العالم من بدء ذلك العالم . فمن وجه : لم يكن بينهما فرق، فلم يكن هذا العالم داثراً إذ كان متصلا بما ليس يدثر ، ومن وجه : دثرت القشور ، وزالت الكدرة وكيف تكون القشور غير داثرة ولا مضمحلة ؟ وما لم تزل القشور باقية كانت اللبوب خافية ! وأيضا : فإن هذا العالم مركب والعالم الأعلى بسيط ، وكل مركب ينحل حتى يرجع إلى البسيط الذى تركب منه ، وكل بسيط باق دائما غير مضمحل ولا متغير » . قال الذى يذب عن « برقلس » : هذا الذى نقل عنه هو المنقول عن مثله ، بل الذى أضاف إليه هذا القول الأول لا يخلو من أحد أمرين : إما أنه لم يقف على مرامه ؛ للعلة التى ذكرنا فيما سلف ، وإما لأنه كان محسوداً عند أهل زمانه ؛ لكونه بسيط الفكر، واسع النظر، ساير القوى ؛ وكانوا أولئك أصحاب أوهام وخيالات ؛ فإنه يقول فى موضع من كتابه : « إن الأوائل منها تكونت العوالم ، وهى باقية لاتدثر ولا تضمحل ، وهى لازمة الدهر ، ماسكة له ؛ إلا أنها

من أول، واحد ،لا يوصف بصفة ، ولا يدرك بنعت ونطق ؛ لأن صور الأشياء كلها منه وتحته ، وهى الغاية والمنتهى التى ليس فوقها جوهر هو أعظم منها ؛ إلا الأول الواحد، وهو الأحد الذى قوته أخرجت هذه الأوائل، وقدرته أبدعت هذه المبادى».

وقال أيضا : إن الحق لا يحتاج إلى أن يعرف ذاته ؛ لأنه حق حقا بلا حق ، وكل حق حقا فهو تحته إنما هو حق حقا إذ حققه الموجب له الحق ، فالحق هو الجوهر الممد للطباع الحياة والبقاء ، وهو أفاد هذا العالم بدءاً وبقاء بعد دثور قشوره ، وزكى البسيط الباطن من الدنس الذى كان فيه قد علق به . وقال : إن هذا العالم إذا اضمحلت قشوره وذهب دنسه وصار بسيطا روحانيا بقى بما فيه من الجواهر الصافية النورانية فى حد المراتب الروحانية ، مثل العوالم العلوية التى بلا نهاية ، وكان هذا واحداً منها ؛ وبقى جوهر كل قشر ودنس وخبث ، ويكون له أهل يلبسه ؛ لأنه غير جائز أن تكون « الأنفس الطاهرة » التى لا تلبس الأدناس والقشور ، مع الأنفس الكثيرة القشور فى عالم واحد ؛ وإنما يذهب من هذا العالم ما ليس من جهة المتوسطات الروحانية ، وما كان القشر والدنس عليه أغلب ؛ فأما ما كان من « البارى » تعالى ، بلا متوسط ، أو كان من متوسط بلاقشر : فإنه لا يضمحل. قال: وإنما يدخل القشر على الشىء من غير المتوسطات ، فيدخل عليه بالعرض لا بالذات ، وذلك إذا كثرت المتوسطات ، وبعد الشىء عن الإبداع الأول ؛ لأنه حيثما قلت المتوسطات فى الشىء : كان أنور ، وأقل قشوراً ودنسا ، وكلما قلت القشور والدنس كانت الجواهر أصفى ، والأشياء أبقى .

ومما ينقل عن « برقلس » أنه قال : إن البارى تعالى عالم بالأشياء كلها : أجناسها ، وأنواعها ، وأشخاصها . . . وخالف بذلك « أرسطوطاليس » ؛ فإنه قال : « يعلم أجناسها وأنواعها دون أشخاصها الكائنة الفاسدة ؛ فإن علمه يتعلق بالكليات دون الجزئيات » كما ذكرنا .

ومما ينقل عنه فى « قدم العالم» قوله :«لن يتوهم حدوث العالم إلا بعد أن يتوهم

أنه لم يكن ؛ فأبدعه البارى تعالى فى الحالة التى لم يكن . وفى الحالة التى لم يكن لا يخلو من حالات ثلاث : إما أن البارى لم يكن قادراً فصار قادراً ، وذلك محال لأنه قادر لم يزل ؛ وإما أنه لم يرد فأراد ، وذلك محال أيضا ؛ لأنه مريد ، لم يزل وإما أنه لم تقتض الحكمة [وجوده] وذلك محال أيضا ؛ لأن الوجود أشرف من العدم على الإطلاق . فإذا بطلت هذه الجهات الثلاث: تشابها فى الصفة الخاصة ، وهى « القدم » على أصل المتكلم ؛ وكان « القدم » بالذات له دون غيره ، وإن كانا معا فى الوجود . والله الموفق .

٧ — رأى « ثامِسْطيُوس»

وهو الشارح لكلام الحكيم « أرسطوطاليس » ؛ وإنما يعتمد شرحه إذ كان أهدى القوم إلى إشاراته ورموزه ، وهو على رأى « أرسطوطاليس » فى جميع ما ذكرنا من إثبات « العلة الأولى » ، واختار من المذاهب فى « المبادىء » قول من قال : إن المبادىء ثلاثة : الصورة ، والهيولى ، والعدم ؛ وفرق بين العدم المطلق والعدم الخاص ، فإن عدم صورة بعينها عن مادة تقبلها مثل عدم السيفية عن الحديد ليس كعدم السيفية عن الصوف ؛ فإن هذه المادة لا تقبل هذه الصورة أصلا .

وقال : إن الأفلاك حصلت من العناصر الأربعة ـ لا أن العناصر حصلت من الأفلاك ـ ففيها نارية ، وهوائية ، ومائية ، وأرضية ؛ إلا أن الغالب على الأفلاك [هو] النارية ، كما أن الغالب على المركبات السفلية هو الأرضية . والكواكب نيران مشتعلة حصلت تراكيبها على وجه لا يتطرق إليها الانحلال ؛ لأنها لا تقبل الكون ، والفساد ، والتغير ، والاستحالة ؛ وإلا فالطبائع واحدة . . . والفرق يرجع إلى ما ذكرنا .

ونقل « ثامسطيوس » عن « أرسطوطاليس » و « ثاون » و « أفلاطون »

و « ثاوفرسطيس » و « فرفوريوس » و « فلوطرخيس » ـ وهو رأيه ـ : أن فى العالم أجمع طبيعة واحدة عامة ، وكل نوع من أنواع النبات والحيوان مختص بطبيعة خاصة ؛ وحدوا الطبيعة العامة بأنها مبدأ الحركات فى الأشياء والسكون فيها على الأمر الأول من ذواتها ، وهى علة الحركة فى المتحركات ، وعلة السكون فى الساكنات . وزعموا : أن الطبيعة هى التى تدبر الأشياء كلها فى العالم ـ حيوانه ، ونباته ، ومواته ـ تدبيراً طبيعيا ، وليست هى حية ، ولا قادرة ، ولا مختارة ؛ ولكن لا تفعل إلا حكمة وصوابا ، وعلى نظم صحيح وترتيب محكم .

قال « ثامسطيوس » : قال « أرسطوطاليس » فى مقالة اللام : « إن الطبيعة تفعل ما تفعل من الحكمة والصواب ـ وإن لم تكن حيوانا ـ ؛ لأنها ألهمت من سبب هو أكرم منها » ، وأومأ إلى أن السبب هو الله عز وجل . وقال أيضا : إن الطبيعة طبيعتان : طبيعة هى مستعلية على الكون والفساد بكليتها وجزئيتها ؛ يعنى الفلك والنيرات ، وطبيعة يلحق جزئياتها الكون والفساد لا كلياتها ؛ يريد بالجزئيات الأشخاص ، وبالكليات الأسطقسات .

٨ — رَأْىُ « الإِسْكَنْدَر الأَفْرُودِيسى »

وهو من كبار الحكماء رأيا وعلما . وكلامه أمتن ، ومقالته أرصن . وافق « أرسطوطاليس » فى جميع آرائه ، وزاد عليه فى الاحتجاج على أن البارى تعالى عالم بالأشياء كلها كلياتها وجزئياتها على نسق واحد ، وهو عالم بما كان وبما سيكون ، ولا يتغير علمه بتغير المعلوم ، ولا يتكثر بتكثره .

ومما انفردَ به أن قال : كل « كوكب » ذو نفس وطبع وحركة من جهة نفسه وطبعه ، ولا يقبل التحريك من غيره أصلا ؛ بل إنما يتحركُ بطبعه واختياره إلا أن حركاته لا تختلف أبداً ؛ لأنها دورية .

وقال : لما كان الفلك محيطا بما دونه ، وكان الزمان جاريا عليه ؛ لأن الزمان هو العاد للحركات أو هو عدد الحركات ، ولما لم يكن يحيط بالفلك شيء آخر ، ولا كان الزمان جاريا عليه . . . لم يجز أن يفسد الفلك ويكون ؛ فلم يكن قابلا للكون والفساد ، وما لم يقبل الكون والفساد كان قديما أزليا .

وقال فى كتابه « فى النفس » : إن الصناعة تتقبل الطبيعة ، وإن الطبيعة لا تتقبل الصناعة .

وقال : للطبيعة لطف وقوة ، وإن أفعالها تفوق فى البراعة واللطف كل أعجوبة يتلطف فيها بصناعة من الصناعات .

وقال فى ذلك الكتاب : لا فعل للنفس دون مشاركة البدن حتى التصور بالعقل ؛ فإنه مشترك بينهما ، وأومأ إلى أنه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوة أصلا ، حتى القوة العقلية . وخالف [بذلك] أستاذه « أرسطوطاليس » ؛ فإنه قال : الذى يبقى مع النفس من جميع مالها من القوى هى القوة العقلية فقط . ولذاتها فى ذلك العالم مقصورة على اللذات العقلية فقط ؛ إذ لا قوة لها دون ذلك فتحس وتلتذ بها . والمتأخرون يثبتون بقاءها على هيئات أخلاقية استفادتها من مشاركة البدن ؛ لتستعد بها لقبول هيئات ملكية فى ذلك العالم .

٩ — رأى « فُرْفُورْيُوس »

وهو أيضاً على رأى « أرسطوطاليس » فى جميع ما ذهب إليه ، وهو الشارح لكلام « أرسطو » أيضاً ؛ وإنما يعتمد شرحه إذ كان أهدى القوم إلى إشاراته وجميع ما ذهب إليه .

ويدعى أن الذى يحكى عن « أفلاطون » من القول بحدوث العالم غير صحيح : قال فى رسالته إلى « أبانوا » : وأما ما قذف به «أفلاطون» عندكم من أنه يضع

للعالم ابتداء زمانيا فدعوى كاذبة، وذلك أن « أفلاطون » ليس يرى أن للعالم ابتداء زمانيا لكن ابتداء على جهة العلة، ويزعم أن علة كونه ابتداؤه .

وقد أرى أن المتوهم عليه فى قوله : إن العالم مخلوق ، وإنه حدث لا من شىء ، وإنه خرج من لا نظام إلى نظام ... قد أخطأ وغلط . وذلك أنه لا يصح دائما أن كل عدم أقدم من الوجود فيما علة وجود شىء آخر غيره ، ولا كل سوء نظام أقدم من النظام . وإنما يعنى « أفلاطون » : أن الخالق أظهر العالم من العدم إلى الوجود وإن وجد أنه لم يكن من ذاته ، لكن سبب وجوده من الخالق . قال : وقال فى الهيولى : إنها أمر قابل للصور وهى كبيرة وصغيرة ، وهما فى الموضوع والحد واحد . ولم يبين العدم . كما ذكره « أرسطوطاليس » إلا أنه قال : الهيولى لا صورة لها ، فقد علم أن عدم الصورة فى الهيولى . وقال : إن المركبات كلها إنما تتكون بالصور على سبيل التغير ، وتفسد بخلو الصور عنها .

وزعم « فرفوريوس » : أن من الأصول الثلاثة التى هى الهيولى والصورة والعدم : أن كل جسم إما ساكن وإما متحرك ، وههنا شىء يكون ما يتكون ، ويحرك الأجسام ، وكل ما كان واحداً بسيطا ففعله واحد بسيط . وكل ما كان كثيرا مركبا فأفعاله كثيرة مركبة ، وكل موجود ففعله مثل طبيعته ؛ ففعل الله بذاته فعل واحد بسيط وباقى أفعاله يفعلها بمتوسط مركب . قال : وكل ما كان موجوداً فله فعل من الأفعال مطابق لطبيعته ، ولما كان البارى تعالى موجودا ففعله الخاص هو الاجتلاب إلى الوجود ، ففعل فعلا واحداً وحرك حركة واحدة وهو الاجتلاب إلى شبهه ؛ يعنى الوجود . ثم إما أن يقال : كان المفعول معدوما يمكن أن يوجد ، وذلك هو طبيعة الهيولى بعينها . فيجب أن يسبق الوجود طبيعة ما قابلة للوجود . وإما أن يقال : لم يكن معدوما يمكن أن يوجد بل أوجده عن لا شىء وأبدع وجوده من غير توهم شىء سبقه ، وهو ما يقوله الموحدون .

قال : فأول فعل فعله هو الجوهر . إلا أن كونه جوهراً وقع بالحركة فوجب

أن يكون بقاؤه جوهراً بالحركة ، وذلك أنه ليس للجوهر أن يكون بذاته بمنزلة الوجود الأول لكن من التشبه بذلك الأول . وكل حركة تكون فإما أن تكون على خط مستقيم وإما على الاستدارة ، فتحرك الجوهر بهاتين الحركتين . ولما كان وجود الجوهر بالحركة وجب أن يتحرك الجوهر فى جميع الجهات التى يمكن فيها الحركة ، فيتحرك جميع الجوهر فى جميع الجهات حركة مستقيمة على جميع الخطوط وهى ثلاثة : الطول ، والعرض ، والعمق . إلا أنه لم يكن له أن يتحرك على هذه الخطوط بلا نهاية ، إذ ليس يمكن فيما هو بالفعل أن يكون بلا نهاية ؛ فتحرك الجوهر فى هذه الأقطار الثلاثة حركة متناهية على خطوط مستقيمة ، وصار بذلك جسما . وبقى عليه أن يتحرك بالاستدارة على الجهة التى يمكن فيها أن يتحرك بأجمعه حركة على الاستدارة ؛ لأن الدائر يحتاج إلى شىء ساكن فى وسط منه ، فعند ذلك انقسم الجوهر فتحرك بعضه على الاستدارة وسكن بعضه فى الوسط . قال : وكل جسم يتحرك فيماس جسما ساكنا فى طبيعته قبول التأثير منه حركه معه ، وإذا حركه سخن وإذا سخن لطف ، وانحل ، وخف . . . ؛ فكانت النار تلى الفلك . والجسم الذى يلى النار يبعد عن الفلك ويتحرك بحركة النار فتكون حركته أقل ؛ فلا يتحرك لذلك بأجمعه لكن جزء منه ، فيسخن دون سخونة النار . . . ؛ وهو الهواء . والجسم الذى يلى الهواء لا يتحرك لبعده عن المحرك ؛ فهو بارد لسكونه وحار حرارة يسيرة بمجاورته الهواء ؛ ولذلك انحل قليلا . . . ؛ وهو الماء . وأما الجسم الذى يلى الماء ـ فى الوسط ـ ؛ فلأنه بعد فى الغاية عن الفلك ولم يستفد من حركته شيئا ولا قبل منه تأثيراً : سكن وبرد . . .؛ وهذه هى الأرض. وإذا كانت هذه الأجسام تقبل التأثير بعضها من بعض اختلطت وتولد عنها أجسام مركبة . . . ؛ وهذه هى الأجسام المحسوسة .

وقال : الطبيعة تفعل بغير فكر ولا عقل ولا إرادة ، ولكنها ليست تفعل بالبخت والاتفاق والخبط ، بل لا تفعل إلا ماله نظم وترتيب وحكمة ، وقد تفعل

شيئا من أجل شيء ؛ كما تفعل البر لغذاء الإنسان وتهيىء أعضائه لما يصلح له .

وقد قسم « فرفوريوس » مقالة « أرسطوطاليس » فى الطبيعة خمسة أقسام :

أحدها العنصر ، والثانى الصورة ، والثالث المجتمع منهما كالإنسان ، والرابع الحركة الجاذبة فى الشيء - بمنزلة حركة النار الكائنة الموجودة فيها - إلى فوق ، والخامس الطبيعة العامة للكل ؛ لأن الجزئيات لا يتحقق وجودها إلا عن كل يشملها . ثم اختلفوا فى مركزها : فمن الحكماء من صار إلى أنها فوق الكل ، وقال آخرون إنها دون الفلك ؛ قالوا : والدليل على وجودها أفعالها وقواها المنبثة فى العالم الموجبة للحركات والأفعال ؛ كذهاب النار والهواء إلى فوق ، وذهاب الماء والأرض إلى تحت ؛ فعلم يقينا أنه لولا قوى فيها أوجبت تلك الحركات وكانت مبدأ لها لم توجد فيها ؛ وكذلك ما يوجد فى النبات والحيوان من قوة الغذاء وقوة النمو والنشوء .

الباب الرابع : المتأخرون من فلاسفة الإسلام

١ — مِثْل: يعقوب بن إسحاق الكندى . وحنين بن إسحاق . ويحيى النحوى . وأبى الفرج المفسر . وأبى سليمان السجزى . وأبى سليمان محمد ابن معشر المقدسى . وأبى بكر ثابت بن قرة الحرانى . وأبى تمام يوسف بن محمد النيسابورى . وأبى زيد أحمد بن سهل البلخى . وأبى محارب الحسن بن سهل ابن محارب القمى . وأحمد بن الطيب السرخسى . وطلحة بن محمد النسفى . وأبى حامد أحمد بن محمد الأسفزارى . وعيسى بن على بن عيسى الوزير . وأبى على أحمد ابن محمد بن مسكويه . وأبى زكريا يحيى بن عدى الصيمرى . وأبى الحسن محمد ابن يوسف العامرى . وأبى نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابى . . . وغيرهم .

وإنما علامة القوم « أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا »، قد سلكوا كلهم طريقة « أرسطوطاليس » فى جميع ما ذهب إليه وانفرد به ؛ سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى « أفلاطون » والمتقدمين . ولما كانت طريقة « ابن سينا » أدق عند الجماعة ، ونظره فى الحقائق أغوص : اخترت نقل طريقته من « كتبه » على إيجاز واختصار ؛ كأنها : عيون كلامه ، ومتون مرامه . وأعرضت عن نقل طرق الباقين . . . و « كل الصيد فى جوف الفرا » .

١ — « ابن سينا » : كَلامُهُ فى المَنْطِق

قال أبو على « الحسين بن عبد الله بن سينا » : العلم إما تصور ، وإما تصديق . أما « التصور » فهو العلم الأول ، وهو أن تدرك أمراً ساذجا من غير أن تحكم عليه بنفى أو إثبات ؛ مثل تصورنا ماهية الإنسان . وأما « التصديق » فهو أن تدرك أمراً وأمكنك أن تحكم عليه بنفى أو إثبات ؛ مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ . وكل واحد من القسمين منه ما هو أولى ، ومنه ما هو مكتسب . فالتصور

المكتسب إنما يستحصل « بالحد » وما يجرى مجراه ، والتصديق المكتسب إنما يستحصل « بالقياس » وما يجرى مجراه ؛ « فالحد » و « القياس » آلتان بهما تحصل المعلومات التى لم تكن حاصلة فتصير معلومة بالروية . وكل واحد منهما منه ما هو حقيقى ، ومنه ما هو دون الحقيقى ولكنه نافع منفعة بحسبه ، ومنه ما هو باطل مشتبه بالحقيقى . والفطرة الإنسانية غير كافيــة فى التمييز بين هذه الأصناف إلا أن تكون مؤيدة من عند الله عز وجل ؛ فلا بد إذاً للناظر من آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل فى فكره ؛ وذلك هو الغرض من المنطق .

ثم إن كل واحد من الحد والقياس فمؤلف من معان معقولة بتأليف محدود ، فيكون لهما مادة منها ألفت وصورة بها التأليف ، والفساد قد يعرض من إحدى الجهتين وقد يعرض من جهتيهما معا . فالمنطق هو الذى نعرف به : من أى المواد والصور يكون الحد الصحيح والقياس السديد الذى يوقع يقينا ، ومن أيها ما يوقع عقداً شبيها باليقين ، ومن أيها ما يوقع ظنا غالبا ، ومن أيها ما يوقع مغالطة وجهلا ؛ وهذه فائدة المنطق . ثم لما كانت المخاطبات النظرية بألفاظ مسموعة ، والأفكار العقلية بأقوال عقلية ؛ فتلك المعانى التى فى الذهن من حيث يتأدى بها إلى غيــيرها كانت موضوعات المنطق . ومعرفة أحوال تلك المعانى مسائل علم المنطق . وكان المنطق بالنسبة إلى المعقولات على مثال النحو بالنسبة إلى الكلام ، والعروض إلى الشعر ؛ فوجب على المنطق أن يتكلم فى الألفاظ أيضا من حيث تدل على المعانى .

واللفظ يدل على المعنى من ثلاثة أوجه : أحدها بالمطابقة ، والثانى بالتضمن ، والثالث بالالتزام . وهو ينقسم إلى مفرد ، ومركب ؛ فالمفرد ما يدل على معنى وجزء من أجزائه لا يدل على جزء من أجزاء ذلك المعنى بالذات : أى حين هو جزء له ، والمركب هو الذى يدل على معنى وله أجزاء منها يلتئم مسموعه ؛ ومن معانيها يلتئم معنى الجملة . والمفرد ينقسم إلى كلى . وجزئى ؛ والكلى

هو الذى يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق ؛ ولا يمنع نفس مفهومه عن الشركة فيه ، والجزئى هو ما يمنع نفس مفهومه ذلك . ثم الكلى ينقسم إلى ذاتى ، وعرضى ؛ والذاتى هو الذى يقوم ماهية ما يقال عليه ، والعرضى : هو الذى لا يقوم ماهيته ؛ سواء كان غير مفارق فى الوجود والوهم ، أو مفارقا بين الوجود ، أو غير بين الوجود له . ثم الذاتى ينقسم إلى ما هو مقول فى جواب ما هو ؟ وهو اللفظ المفرد الذى يتضمن جميع المعانى الذاتية التى يقوم الشىء بها ، وفرق بين المقول فى جواب ما هو وبين الداخل فى جواب ما هو . وإلى ما هو مقول فى جواب أى شىء هو ؟ وهو الذى يدل على معنى تتميز به أشياء مشتركة فى معنى واحد تميزاً ذاتيا . وأما العرضى فقد يكون ملازما فى الوجود والوهم وبه يقع تمييز أيضا لا ذاتيا ، وقد يكون مفارقا . وفرق بين العرضى والعرض الذى هو قسيم الجوهر .

وأما رسوم الألفاظ الخمسة التى هى : الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام : فالجنس يرسم بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق الذاتية فى جواب ما هو ؟ . والنوع يرسم بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فى جواب ما هو ؟ إذا كان نوع الأنواع ؛ وإذا كان نوعاً متوسطاً فهو المقول على كثيرين مختلفين فى جواب ما هو ؟ ويقال عليه قول آخر فى جواب ما هو بالشركة ؟ . . . وينتهى الارتقاء إلى جنس لا جنس فوقه ، وإن قدر فوق الجنس أمر أعم منه فيكون « العموم » بالتشكيك ؛ و « النزول » إلى « نوع » لا نوع تحته ، وإن قدر دون النوع صنف أخص فيكون الخصوص بالعوارض . ويرسم الفصل بأنه الكلى الذاتى الذى يقال به على نوع تحت جنسه : بأنه أى شىء هو ؟ . وترسم الخاصة بأنها هى الكلى الدال على نوع واحد فى جواب أى شىء هو ، لا بالذات . ويرسم العرض العام بأنه الكلى المفرد الغير الذاتى ، ويشترك فى معناه كثيرون ، ووقوع العرض على هذا وعلى الذى هو قسيم الجوهر وقوع بمعنيين مختلفين.

في المركبات : الشيء إما عين موجودة ، وإما صورة مأخوذة عنه في الذهن؛ ولا يختلفان في النواحي والأمم . وإما لفظة تدل على الصورة التي في الذهن ، وإما كتابة دالة على اللفظ ، ويختلفان في الأمم . فالكتابة دالة على اللفظ ، واللفظ دال على الصورة في الذهن ، وتلك الصورة دالة على الأعيان الموجودة . ومبادىء القول : إما اسم ، وإما كلمة ، وإما أداة . فالاسم لفظ مفرد يدل على معنى من غير أن يدل على زمان وجود ذلك المعنى ، والكلمة لفظ مفرد يدل على معنى وعلى الزمان الذى فيه ذلك المعنى لموضوع ما غير معين . والأداة لفظ مفرد إنما يدل على معنى يصح أن يوضع أو يحمل بعد أن يقترن باسم أو كلمة ، وإذا ركبت اللفظ تركيبا يؤدى إلى معنى فحينئذ يسمى قولا . ووجوه التركيبات مختلفة ، وإنما يحتاج المنطق إلى تركيب خاص ، وهو أن يكون بحيث يتطرق إليه التصديق والتكذيب . فالقضية هي : كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق أو كذب ، والحملية منها : كل قضية فيها النسبة المذكورة بين شيئين ليس في كل منهما هذه النسبة إلا بحيث يمكن أن يدل على كل واحد منها بلفظ مفرد . والشرطية منها : كل قضية فيها هذه النسبة بين شيئين فيهما هذه النسبة من حيث هي مفصلة ، والمتصلة من الشرطية : هي التي توجب أو تسلب لزوم قضية لأخرى من القضايا الشرطية ، والمنفصلة منها : ما توجب أو تسلب عناد قضية لأخرى من القضايا الشرطية . والإيجاب هو إيقاع هذه النسبة وإيجادها ، وفي الحملية هو الحكم بوجود محمول لموضوع ، والسلب هو رفع هذه النسبة الوجودية ، وفي الحملية هو الحكم بلا وجود محمول لموضوع . والمحمول هو المحكوم به . والموضوع هو المحكوم عليه . والمخصوصة قضية حملية موضوعها شيء جزئي ، والمهملة قضية حملية موضوعها كلي ولكن لم يبين أن الحكم في كله أو في بعضه ، ولا بد أنه في البعض وشك في أنه في الكل فحكمه حكم الجزئي . والمحصورة هي التي موضوعها كلي والحكم عليه مبين أنه في كله أو بعضه ، وقد تكون موجبة وسالبة . والسور

هو اللفظ الذى يدل على مقدار الحصر ؛ ككل ، ولا واحد ، وبعض ، ولا كل . والقضيتان المتقابلتان هما اللتان تختلفان بالسلب والإيجاب وموضوعهما ومحمولها واحد : فى المعنى ، والإضافة ، والقوة ، والفعل ، والجزء ، والكل ، والمكان ، والزمان ، والشرط . والتناقض هو التقابل بين قضيتين فى الإيجاب والسلب تقابلا يجب عنه لذاته أن يقتسما الصدق والكذب ؛ ويجب أن يراعى فيه الشرائط المذكورة . والقضية البسيطة هى التى موضوعها ومحمولها اسم محصل ، والمعدولة هى التى موضوعها أو محمولها غير محصل ؛ كقولنا : زيد هو غير بصير ، والعدمية هى التى محمولها أخس المتقابلين ؛ أى دل على عدم شىء من شأنه أن يكون للشىء ، أو لنوعه ، أو لجنسه ؛ مثل قولنا : زيد جائر . ومادة القضايا هى حالة للمحمول بالقياس إلى الموضوع يجب بها ـ لامحالة ـ أن يكون له دائماً فى كل وقت فى إيجاب أو سلب ؛ أو غير دائم له فى إيجاب ولا سلب . وجهات القضايا ثلاث : واجب ويدل على دوام الوجود ، وممتنع ويدل على دوام العـــدم ، وممكن ويدل على لادوام وجود ولا عدم . والفرق بين الجهة والمـادة : أن الجهة لفظة مصرح بها تدل على أحد هذه المعانى ، والمادة حالة للقضية فى ذاتها غير مصرح بها ؛ وربما تخالفا ؛ كقولك زيد يمكن أن يكون حيواناً ، فالمادة واجبة والجهة ممكنة . والممكن يطلق على معنيين : أحدهما ما ليس بممتنع ، وعلى هذا : الشىء إما ممكن وإما ممتنع وهو الممكن العامى ؛ والثانى ما ليس بضرورى فى الحالتين — أعنى الوجود والعدم — وعلى هذا : الشىء إما واجب وإما ممتنع وإما ممكن ، وهو الممكن الخاصى . ثم إن الواجب والممتنع بينهما غاية الخلاف ؛ مع اتفاقهما فى معنى الضرورة ؛ فإن الواجب هو ضرورى الوجود بحيث لو قدر عدمه لزم منه محال ، والممتنع ضرورى العدم بحيث لو قدر وجوده لزم منه محال ، والممكن الخاصى هو ما ليس بضرورى الوجود والعدم . والحمل الضرورى على أوجه ستة تشترك كلها فى الدوام : الأول أن يكون الحمل دائما لم يزل ولا يزال ،

والثانى أن يكون الحمل دائما ما دامت ذات الموضوع موجودة لم تفسد ، وهذان هما المستعملان والمرادان إذا قيل إيجاب أو سلب ضرورى ، والثالث أن يكون الحمل دائما ما دامت ذات الموضوع موصوفة بالصفة التى جعلت موضوعة معها ، والرابع أن يكون الحمل موجوداً وليس له ضرورة بلا هذا الشرط ، والخامس أن تكون الضرورة وقتاً ما معيناً لابد منه ، والسادس أن تكون الضرورة وقتاً ما غير معين . ثم إن « ذوات الجهة » قد تتلازم طرداً وعكساً وقد لا تتلازم ، فواجب أن يوجد يلزمه : ممتنع أن لا يوجد ، وليس يمكن بالمعنى العامى أن لا يوجد ، ونقائض هذه متعاكسة . . . وقس عليه سائر الطبقات . وكل قضية فإما ضرورية ، وإما ممكنة ، وإما مطلقة ، فالضرورية مثل قولنا : كل ب أ بالضرورة : أى كل واحد واحد مما يوصف بأنه ب ، دائما ، أو غير دائم ، فذلك الشىء دائما ما دامت عين ذاته موجودة يوصف بأنه أ . والممكنة فهى التى حكمها من إيجاب أو سلب غير ضرورى . والمطلقة فيها رأيان : أحدهما أنها التى لم يذكر فيها جهة ضرورة للحكم أو إمكان للحكم بل أطلق إطلاقاً ، والثانى ما يكون الحكم فيها موجوداً لا دائما بل وقتاً ما ، وذلك الوقت إما ما دام الموضوع موصوفاً بما وصف به ، أو ما دام المحمول محكوماً به ، أو فى وقت معين ضرورى ، أو فى وقت ضرورى غير معين . وأما العكس فهو تصيير الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء السلب والإيجاب بحاله والصدق والكذب بحاله . والسالبة الكلية تنعكس مثل نفسها ، وأما السالبة الجزئية فلا تنعكس ، والموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية ، والموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها .

فى القياس ومبادئه وأشكاله ونتائجه : المقدمة : قول يوجب شيئاً لشىء أو يسلب شيئاً عن شىء : جعلت جزء قياس . والحد : ما تنحل إليه المقدمة من جهة ما هى مقدمة . والقياس : هو قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها

قول آخر غيرها اضطراراً ؛ وإذا كان بيناً لزومه يسمى قياساً كاملا ، وإذا احتاج إلى بيان فهو غير كامل . والقياس ينقسم إلى اقترانى واستثنائى ، والاقترانى أن يكون ما يلزمه ليس هو ولا نقيضه مقولا فيه بالفعل بوجه ما ، والاستثنائى أن يكون ما يلزمه هو أو نقيضه مقولا فيه بالفعل . والاقترانى إنما يكون عن مقدمتين يشتركان فى حد ويفترقان فى حدين ؛ فتكون الحدود ثلاثة ؛ ومن شأن المشترك فيه أن يزول عن الوسط ويربط ما بين الحدين الآخرين ؛ فيكون ذلك هو اللازم ويسمى نتيجة ، فالمكرر يسمى حداً أوسط ، والباقيان طرفين ، والذى يريد أن يصير محمول اللازم يسمى الطرف الأكبر ، والذى يريد أن يكون موضوع اللازم يسمى الطرف الأصغر ، والمقدمة التى فيها الطرف الأكبر تسمى الكبرى ، والتى فيها الطرف الأصغر تسمى الصغرى ، وتأليف الصغرى والكبرى يسمى قرينة ، وهيئة الاقتران تسمى شكلا ، والقرينة التى يلزم عنها لذاتها قول آخر تسمى قياسا ، واللازم ما دام لم يلزم بعد بل يساق إليه القياس يسمى مطلوبا ، وإذا لزم يسمى نتيجة . والحد الأوسط إن كان محمولا فى مقدمة وموضوعا فى الأخرى يسمى ذلك الاقتران شكلا أولا ، وإن كان محمولا فيهما يسمى شكلا ثانيا ، وإن كان موضوعا فيهما يسمى شكلا ثالثا . وتشترك الأشكال كلها فى أنه لا قياس عن جزئيتين ، وتشترك ـ ماخلا الكائنة عن الممكنات ـ فى أنه لا قياس عن سالبتين ، ولا عن صغرى سالبة كبراها جزئية . والنتيجة تتبع أخس المقدمتين فى الكم والكيف . وشريطة الشكل الأول أن تكون كبراه كلية وصغراه موجبة . وشريطة الشكل الثانى أن تكون الكبرى فيه كلية وإحدى المقدمتين مخالفة الأخرى فى الكيف ، ولا ينتج إذا كانت المقدمتان ممكنتين أو مطلقتين الإطلاق الذى لا ينعكس على نفسه كلتيهما ، وشريطة الشكل الثالث أن تكون الصغرى موجبة ، ثم لابد من كلية فى كل شكل . وليرجع فى « المختلطات » إلى تصانيفه .

وأما القياسات الشرطية بقضاياها ، فاعلم أن الإيجاب والسلب ليس يختص

بالحمليات ، بل وفى الاتصال والانفصال ؛ فإنه كما أن الدلالة على وجود الحمل إيجاب فى الحمل ، كذلك الدلالة على وجود الاتصال إيجاب فى المتصل ، والدلالة على وجود الانفصال إيجاب فى المنفصل ؛ وكذلك السلب ، وكل سلب فهو إبطال الإيجاب ورفعه . وكذلك يجرى فيهما الحصر والإهمال . وقد تكون القضايا كثيرة والمقدمة واحدة . والاقتران من المتصلات أن يجعل مقدم أحدهما تالى الآخر ؛ فيشتركان فى التالى ، أو يشتركان فى المقدم ؛ وذلك على قياس الأشكال الحملية ، والشرائط فيها واحدة ، والنتيجة شرطية تحصل من اجتماع المقدم والتالى اللذين هما كالطرفين.والاقترانيات من المنفصلات فلا تكون فى جزء تام بل تكون فى جزء غير تام ، وهو جزء تال أو مقدم . والاستثنائية مؤلفة من مقدمتين : إحداهما شرطية ، والأخرى وضع أو رفع لأحد جزأيها ؛ ويجوز أن تكون حملية وشرطية ؛ وتسمى المستثناة . والمستثناة من قياس فيه شرطية متصلة إن كان [الاستثناء] من المقدم فيجب أن يكون عين المقدم لينتج عين التالى ، وإن كان من التالى فيجب أن يكون نقيضه لينتج نقيض المقدم ، واستثناء نقيض المقدم وعين التالى لا ينتج شيئاً . وأما إذا كانت الشرطية منفصلة فإن كانت ذات جزأين فقط موجبتين فأيهما استثنيت عينه أنتج نقيض الباقى . وأيهما استثنيت نقيضه أنتج عين الباقى .

وأما القياسات المركبة فهى ما إذا حللت إلى أفرادها كان ما ينتج كل واحد منها شيئاً آخر ؛ إلا أن نتائج بعضها مقدمات لبعض . وكل نتيجة فإنها تستتبع عكسها ، وعكس نقيضها ، وجزأها ، وعكس جزئها ؛ إن كان لها عكس. والمقدمات الصادقة تنتج نتيجة صادقة ، ولا ينعكس ؛ فقد تنتج المقدمات الكاذبة نتيجة صادقة . والدور : أن تأخذ النتيجة وعكس إحدى المقدمتين فتنتج المقدمة الثانية ؛ وإنما يمكن إذا كانت الحدود فى المقدمات متعاكسة متساوية . وعكس القياس : هو أن تأخذ مقابل النتيجة بالضد أو النقيض وتضيفه إلى إحدى المقدمتين فينتج

مقابل النتيجة الأخرى : احتيالا فى الجدل . وقياس الخلف : هو الذى يبين فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه ؛ فيكون هو بالحقيقة مركباً من قياس اقترانى وقياس استثنائى . والمصادرة على المطلوب الأول : هو أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة فى قياس يراد فيه إنتاجه ، وربما تكون فى قياس واحد ، وربما تبين فى قياسات ، وحيثما كان أبعد كان من القبول أقرب . والاستقراء : هو حكم على كلى لوجود ذلك الحكم فى جزئيات ذلك الكلى ؛ إما كلها وإما أكثرها . والتمثيل : هو الحكم على شىء معين لوجود ذلك الحكم فى شىء آخر معين أو أشياء ؛ على أن ذلك الحكم كلى على المتشابه فيه ؛ فيكون المحكوم عليه هو المطلوب ، والمنقول منه الحكم هو المثال ، والمعنى المتشابه فيه هو الجامع . وحكم الرأى : مقدمة محمودة كلية فى أن كذا كائن أو غير كائن وصواب أم خطأ . والدليل : قياس إضمارى حده الأوسط شىء إذا وجد للأصغر تبعه وجود شىء آخر للأصغر دائما كيف كان ذلك التبع . والقياس الفراسى شبيه بالدليل من وجه وبالتمثيل من وجه .

فى مقدمات القياس من جهة ذواتها ، وشرائط البرهان : المحسوسات هى أمور

أوقع التصديق بها الحس ، والمجربات هى أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس ، والمقبولات آراء أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول ؛ إما لأمر سماوى يختص به ؛ أو لرأى وفكر قوى تميز به ، والوهميات آراء أوجب اعتقادها قوة الوهم التابعة للحس ، والذائعات آراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها شهادة الكل ، والمظنونات آراء يقع التصديق بها لا على الثبات بل يخطر إمكان نقيضها بالبال ؛ ولكن الذهن يكون إليها أميل ، والمتخيلات هى مقدمات ليست تقال ليصدق بها ؛ بل لتخيل شيئاً على أنه شىء آخر على سبيل المحاكاة ، والأوليات هى قضايا تحدث فى الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب أوجب التصديق بها ، والبرهان قياس مؤلف من يقينيات لإنتاج يقينى .

واليقينيات : إما أوليات وما جمع منها ؛ وإما تجربيات ؛ وإما محسوسات .

وبرهان اللم : هو الذى يعطيك علة اجتماع طرفى النتيجة فى الوجود والذهن جميعا . وبرهان الإنّ : هو الذى يعطيك علة اجتماع طرفى النتيجة عند الذهن والتصديق به. والمطالب أربعة : هل مطلقاً ، هو تعرف حال الشىء فى الوجود أو العدم مطلقاً ، وهل مقيداً ، وهو تعرف وجود الشىء على حال ما ، أو ليس . « ما » : يعرف التصور ، وهو إما بحسب الاسم ، أى ما المراد باسم كذا ؟ وهذا يتقدم كل مطلب ، وإما بحسب الذات ، أى ما الشىء فى وجوده ؟ وهو يعرف حقيقة الذات ، ويتقدمه « الهل المطلق » . « لم » : يعرف العلة بجواب « هل » ، وهو إما علة التصديق فقط ، وإما علة نفس الوجود . وأما « أى » فهو بالقوة داخل فى « الهل المقيد » وإنما يطلب التمييز إما بالصفات الذاتية ، وإما بالخواص . والأمور التى يلتئم منها أمر البراهين ثلاثة : موضوعات ، ومسائل ، ومقدمات . فالموضوعات يبرهن فيها ، والمسائل يبرهن عليها ، والمقدمات يبرهن بها ؛ ويجب أن تكون صادقة يقينية ذاتية ، وتنتهى إلى مقدمات أولية مقولة على الكل ، كلية ؛ وقد تكون ضرورية إلا على الأمور المتغيرة التى هى فى الأكثر على حكم ما ؛ فتكون أكثرية ، وتكون عللا لوجود النتيجة ، فتكون مناسبة . « الحمل الذاتى » يقال على وجهين : أحدهما أن يكون المحمول مأخوذاً فى حد الموضوع ، والثانى أن يكون الموضوع مأخوذاً فى حد المحمول . « المقدمة الأولية » على وجهين : أحدهما أن التصديق بها حاصل فى أول العقل ، والثانى من جهة أن الإيجاب والسلب لا يقال على ما هو أعم من الموضوع قولا كليا . « المناسب » هو أن لا تكون المقدمات فيه من علم غريب . « الموضوعات » هى التى توضع فى العلوم فيبرهن على أعراضها الذاتية . « المسائل » هى القضايا الخاصة بعلم علم ، المشكوك فيها المطلوب برهانها . والبرهان يعطى حكم اليقين الدائم ، وليس فى شىء من الفاسدات عقد دائم ؛ فلا برهان عليها ، ولا برهان أيضاً على الحد لأنه لابد حينئذ من حد أوسط مساو للطرفين ؛ لأن الحد والمحدود

متساويان ، وذلك الأوسط لا يخلو : إما أن يكون حداً آخر ، أو يكون رسماً ، أو خاصة . فأما الحد الآخر فإن السؤال فى اكتسابه ثابت ، فإن اكتسب بحد ثالث فالأمر ذاهب إلى غير نهاية ، وإن اكتسب بالحد الأول فذلك دور ، وإن اكتسب بوجه آخر غير البرهان فلم لا يكتسب به هذا الحد ؟ على أنه لا يجوز أن يكون لشىء واحد حدان تامان على ما سنوضح بعد ، وإن كانت الواسطة غير حد فكيف صار ما ليس بحد أعرف وجوداً للمحدود من الأمر الذاتى المقوم له وهو الحد ؟ وأيضا فإن الحد لا يكتسب بالقسمة ، فإن القسمة تضع أقساما ، ولا تحمل من الأقسام شيئا بعينه إلا أن يوضع وضعاً من غير أن يكون للقسمة فيه مدخل ، وأما استثناء نقيض قسم ليبقى القسم الداخل فى الحد ، فهو إبانة الشىء بما هو مثله أو أخفى منه ، فإنك إذا قلت : لكن ليس الإنسان غير ناطق ، فهو إذاً ناطق : لم تكن أخذت فى الاستثناء شيئاً أعرف من النتيجة ، وأيضا فإن الحد لا يكتسب من حد الضد فليس لكل محدود ضد ، ولا أيضا حد أحد الضدين أولى بذلك من حد الضد الآخر ، و « الاستقراء » لا يفيد علماً كلياً فكيف يفيد الحد ؟. لكن الحد يقتنص بالتركيب ، وذلك بأن تعمد إلى الأشخاص التى لا تنقسم ، وتنظر من أى جنس هى من العشرة فتأخذ جميع المحمولات المقومة لها التى فى ذلك الجنس وتجمع العدة منها بعد أن تعرف أيها الأول ، وأيها الثانى ، فإذا جمعنا هذه المحمولات ووجدنا منها شيئا مساويا للمحدود من وجهين فهو « الحد » : أحدهما المساواة فى الحمل ، والثانى المساواة فى المعنى ، وهو أن يكون دالا على كمال حقيقة ذاته لا يشذ منه شىء ، فإن كثيراً مما يميز الذات يكون قد أخل ببعض الأجناس أو ببعض الفصول ، فيكون مساوياً فى الحمل ولا يكون مساوياً فى المعنى ، وبالعكس ، ولا يلتفت فى الحد إلى أن يكون وجيزاً ، بل ينبغى أن تضع الجنس القريب فيه باسمه أو بحده ، ثم تأتى بجميع الفصول الذاتية ، فإنك إذا تركت بعض الفصول فقد تركت بعض الذات .

والحد : عنوان للذات وبيان لها ؛ فيجب أن يقوم فى النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها ، فحينئذ يعرض أن يتميز أيضاً المحدود ، ولا حد – فى الحقيقة – لما لا وجود له وإنما ذلك قول يشرح الاسم ؛ فالحد إذاً : قول دال على الماهية ، والقسمة معينة فى الحد خصوصا إذا كانت بالذاتيات ، ولا يجوز تعريف الشىء بما هو أخفى منه ، ولا بما هو مثله فى الجلاء والخفاء ، ولا بما لا يعرف الشىء إلا به .

فى الأجناس العشرة : الجوهر : هو كل ما وجود ذاته ليس فى موضوع – أى فى محل قريب – قد قام بنفسه دونه بالفعل لا بتقويمه .

« الكم » : هو الذى يقبل لذاته المساواة واللامساواة والتجزؤ ، وهو إما أن يكون متصلا إذ يوجد لأجزائه بالقوة حد مشترك تتلاقى عنده وتتحد به كالنقطة للخط . وإما أن يكون منفصلا لا يوجد لأجزائه ذلك لا بالقوة ولا بالفعل كالعدد . والمتصل قد يكون ذا وضع . وقد يكون عديم الوضع ، وذو الوضع هو الذى يوجد لأجزائه اتصال وثبات وإمكان أن يشار إلى كل واحد منها : أنه أين هو من الآخر ؟ ، فمن ذلك ما يقبل القسمة فى جهة واحدة وهو الخط . ومنه ما يقبل فى جهتين متقاطعتين على قوائم وهو السطح . ومنه ما يقبل فى ثلاث جهات قائم بعضها على بعض وهو الجسم . والمكان أيضاً ذو وضع ، لأنه السطح الباطن من الحاوى ، وأما الزمان فهو مقدار للحركة إلا أنه ليس له وضع ، إذ لا توجد أجزاؤه معاً وإن كان له اتصال ، إذ ماضيه ومستقبله يتحدان بطرف الآن . وأما العدد فهو بالحقيقة الكم المنفصل .

ومن المقولات العشرة : الإضافة ، وهى المعنى الذى وجوده بالقياس إلى شىء آخر وليس له وجود غيره ؛ مثل الأبوة بالقياس إلى البنوة ، لا كالأب فإن له وجوداً يخصه كالإنسانية . وأما الكيف ؛ فهو كل هيئة قارة فى جسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج . ولا نسبة واقعة فى أجزائه

ولا لجملته اعتباراً يكون به ذا جزء ؛ مثل البياض والسواد . وهو إما أن يكون مختصاً بالكم من جهة ما هو كم ؛ كالتربيع بالسطح ، والاستقامة بالخط ، والفردية بالعدد ؛ وإما أن لا يكون مختصاً به .

وغير المختص به : إما أن يكون محسوساً تنفعل عنه الحواس ويوجد بانفعال الممتزجات ؛ فالراسخ منه مثل صفرة الذهب وحلاوة العسل يسمى كيفيات انفعاليات ، وسريع الزوال منه وإن كان كيفية بالحقيقة فلا يسمى كيفية بل انفعالات لسرعة استبدالها ؛ مثل حمرة الخجل ، وصفرة الوجل . ومنه مالا يكون محسوساً : فإما أن يكون استعدادات إنما تتصور فى النفس بالقياس إلى كمالات ؛ فإن كان استعداداً للمقاومة وإباء للانفعال سمى قوة طبيعية ؛ كالمصحاحية والصلابة ، وإن كان استعداداً لسرعة الإذعان والانفعال سمى : لا قوة طبيعية ؛ مثل الممراضية واللين . وإما أن تكون فى أنفسها كمالات لا يتصور أنها استعدادات لكمالات أخرى وتكون مع ذلك غير محسوسة بذاتها ، فما كان ثابتا منها يسمى ملكة ؛ مثل العلم والصحة ، وما كان سريع الزوال سمى حالا ؛ مثل غضب الحليم ومرض المصحاح . وفرق بين الصحة والمصحاحية ؛ فإن المصحاح قد لا يكون صحيحاً ، والممراض قد يكون صحيحاً .

ومن جملة العشرة : « الأين » وهو كون الجوهر فى مكانه الذى يكون فيه ؛ ككون زيد فى السوق ، و « متى » وهو كون الجوهر فى زمانه الذى يكون فيه ؛ مثل كون هذا الأمر أمس ، و « الوضع » وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة فى الانحراف والموازاة والجهات وأجزاء المكان إن كان فى مكان ؛ مثل القيام والقعود ؛ وهو فى المعنى غير الوضع المذكور فى باب الكم ، و « الملك » ولست أحصله ، ويشبه أن يكون : كون الجوهر فى جوهر يشمله وينتقل بانتقاله ؛ مثل التلبس والتسلح ، و « الفعل » وهو نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه فى غيره غير قار الذات بل لا يزال يتجدد ويتصرم ؛ كالتسخين

والتبريد ، و « الانفعال » وهو نسبة الجوهر إلى حالة فيه بهذه الصفة ؛ مثل التقطع والتسخن .

والعلل أربع : يقال علة للفاعل ومبدأ الحركة ؛ مثل النجار للكرسى ، ويقال علة المادة وما يحتاج أن يكون حتى تكون ماهية الشيء ؛ مثل الخشب . ويقال علة للصورة فى كل شيء يكون ؛ فإنه مالم تقترن الصورة بالمادة لم يتكون ، ويقال علة للغاية والشيء الذى نحوه ولأجله الشيء ؛ مثل السكن للبيت . وكل واحدة من هذه إما قريبة وإما بعيدة ، وإما بالقوة وإما بالفعل ، وإما بالذات وإما بالعرض ، وإما خاصة وإما عامة . والعلل الأربع قد تقع حدوداً وسطى فى البراهين ؛ لإنتاج قضايا محمولاتها أعراض ذاتية . وأما العلتان الفاعلية والقابلية فلا يجب من وضعهما وضع المعلول وإنتاجه ما لم يقترن بذلك ما يدل على صيرورتهما علة بالفعل . والله الموفق .

فى تفسير ألفاظ يحتاج إليها المنطق : الظن : الحق أنه : رأى فى شيء أنه كذا ويمكن أن لا يكون كذا . والعلم : اعتقاد بأن الشيء كذا وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا بواسطة توجبه ، والشيء كذلك فى ذاته ، وقد يقال « علم » لتصور الماهية بتحديد . والعقل : اعتقاد بأن الشيء كذا وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا طبعاً بلا واسطة ؛ كاعتقاد المبادىء الأولى للبراهين ، وقد يقال « عقل » لتصور الماهية بذاتها بلا تحديدها ؛ كتصور المبادىء الأولى للحد . والذهن : قوة للنفس معدة نحو اكتساب العلم . والذكاء : قوة استعداد للحدس . والحدس حركة النفس إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب ، أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط ؛ وبالجملة سرعة انتقال الذهن من معلوم إلى مجهول . والحس : إنما يدرك الجزئيات الشخصية . والذكر والخيال : يحفظان ما يؤديه الحس على شخصيته : أما الخيال فيحفظ الصورة ، وأما الذكر فيحفظ المعنى المأخوذ ، وإذا تكرر الحس صار ذكرا ، وإذا تكرر الذكر كان تجربة . والفكر : حركة ذهن الإنسان

نحو المبادىء ؛ ليصير منها إلى المطالب . والصناعة : ملكة نفسانية تصدر عنها أفعال إرادية بغير روية . والحكمة : خروج النفس الإنسانى إلى كماله الممكن فى جزأى العلم والعمل : أما فى جانب العلم فأن يكون متصوراً للموجودات كما هى ومصدقاً للقضايا كما هى ، وأما فى جانب العمل فأن يكون قد حصل له الخلق الذى يسمى العدالة والملكة الفاضلة . والفكر العقلى ينال الكليات مجردة ، والحس والخيال والذكر تنال الجزئيات ؛ فالحس يعرض على الخيال أموراً مختلطة . والخيال على العقل ، ثم العقل يفعل التميز . ولكل واحد من هذه المعانى معونة فى صواحبها فى قسمى : « التصور » ، و « التصديق » .

٢ — فى الإلٰهيّات

يجب أن نحصر «المسائل» التى تختص بهذا العلم فى عشر مسائل :

المسألة الأولى منها : فى موضوع هذا العلم ، وجملة ما ينظر فيه ، والتنبيه على الوجود وأقسامه .

إن لكل علم موضوعاً ينظر فيه فيبحث عن أحواله ، وموضوع العلم الإلهى هو الوجود المطلق ولواحقه التى له بذاته ومبادئه ، وينتهى فى التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم ، وفيه بيان مبادئها . وجملة ما ينظر فيه هذا العلم هو أقسام الوجود وهى : الواحد والكثير ولواحقهما ، والعلة والمعلول ، والقديم والحادث ، والتام والناقص ، والفعل والقوة ، وتحقيق المقولات العشر : ويشبه أن يكون انقسام الوجود إلى المقولات انقساماً بالفصول ، وانقسامه إلى الوحدة والكثرة وأخواتهما انقساماً بالأعراض . والوجود يشمل الكل شمولا بالتشكيك لا بالتواطؤ ولهذا لم يصلح أن يكون جنساً ؛ فإنه فى بعضها أولى وأول ، وفى بعضها لا أولى ولا أول ، وهو أشهر من أن يحد أو يرسم ، ولا يمكن أن يشرح بغير الاسم ؛ لأنه مبدأ أول لكل شىء ؛ فلا شرح له ، بل صورته تقوم

فى النفس بلا توسط شىء . وينقسم نوعاً من القسمة إلى واجب بذاته وممكن بذاته ، والواجب بذاته ما إذا اعتبرذاته فقط وجب وجوده ، والممكن بذاته ما إذا اعتبر لذاته لم يجب وجوده وإذا فرض غير موجود لم يلزم منه محال . ثم إذا عرض على القسمين عرضاً حملياً الواحد والكثير كان الواحد أولى بالواجب ، والكثير أولى بالجائز ؛ وكذلك العلة والمعلول ، والقديم والحادث ، والتام والناقص ، والفعل والقوة ، والغنى والفقر . . . كان أحسن الأسماء أولى بالواجب بذاته ؛ ولما لم تتطرق إليه الكثرة بوجه لم يتطرق إليه التقسيم ؛ بل توجه إلى الممكن بذاته فانقسم إلى جوهر وعرض ، وقد عرفناهما برسميهما . وأما نسبة أحدهما إلى الآخر فهو أن الجوهر محل مستغن فى قوامه عن الحال فيه ، والعرض حال فيه غير مستغن فى قوامه عنه ، فكل ذات لم تكن فى موضوع ولا قوامها به فهو جوهر ، وكل ذات قوامها فى موضوع فهو عرض . وقد يكون الشىء فى المحل ويكون مع ذلك جوهراً لا فى موضوع إذا كان المحل القريب الذى هو فيه متقوماً به وليس متقوماً بذاته ثم مقوماً له ، ونسميه صورة ؛ وهذا هو الفرق بينهما وبين العرض . وكل جوهر ليس فى موضوع فلا يخلو : إما أن لا يكون فى محل أصلا ، أو يكون فى محل لا يستغنى فى القوام عنه ذلك المحل . فإن كان فى محل بهذه الصفة فإنا نسميه صورة مادية ، وإن لم يكن فى محل أصلا فإما أن يكون محلا بنفسه لا تركيب فيه ؛ أو لا يكون ، فإن كان محلا بنفسه فإنا نسميه الهيولى المطلقة ، وإن لم يكن فإما أن يكون مركباً مثل أجسامنا المركبة من مادة ومن صورة جسمية ؛ وإما أن لا يكون . وما ليس بمركب فلا يخلو : إما أن يكون له تعلق ما بالأجسام ؛ أو لم يكن له تعلق ، فما له تعلق نسميه نفساً ، وما ليس له تعلق فنسميه عقلا . وأما أقسام العرض فقد ذكرناها ، وحصرها بالقسمة الضرورية متعذر .

المسألة الثانية : فى تحقيق الجوهر الجسمانى وما يتركب منه ، وأن المادة

الجسمانية لا تتعرى عن الصورة ، وأن الصورة متقدمة على المادة فى مرتبة الوجود .

اعلم أن الجسم ليس جسما بأن فيه أبعاداً ثلاثة بالفعل ؛ فإنه ليس يجب أن يكون فى كل جسم نقط أو خطوط بالفعل ؛ وأنت تعلم أن الكرة لا قطع فيها بالفعل ، والنقط والخطوط قطوع . بل الجسم إنما هو جسم لأنه بحيث يصلح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة كل واحد منها قائم على الآخر ، ولا يمكن أن تكون فوق ثلاثة ؛ فالذى يفرض فيه أولا هو الطول ، والقائم عليه العرض ، والقائم عليهما فى الحد المشترك هو العمق ؛ وهذا المعنى منه هو صورة الجسمية . وأما الأبعاد المحدودة التى تقع فيه فليست صورة له بل هى من باب الكم ، وهى لواحق لا مقومات ، ولا يجب أن يثبت شىء منها له ؛ بل مع كل تشكيل يتجدد عليه يبطل كل بعد متحدد كان فيه ، وربما اتفق فى بعض الأجسام أن تكون لازمة له لا تفارق ملازمة أشكالها ؛ وكما أن الشكل لاحق فكذلك ما يتحدد بالشكل ، وكما أن الشكل لا يدخل فى تحديد جسميته فكذلك الأبعاد المتحددة ؛ فالصورة الجسمية موضوعة لصناعة الطبيعيين أو داخلة فيها ، والأبعاد المتحددة موضوعة لصناعة التعاليميين أو داخلة فيها . ثم الصورة الجسمية طبيعة وراء الاتصال يلزمها الاتصال ، وهى بعينها قابلة للانفصال . ومن المعلوم أن قابل الاتصال والانفصال أمر وراء الاتصال والانفصال ؛ فإن القابل يبقى بطريان أحدهما ، والاتصال لا يبقى بعد طريان الانفصال . وظاهر أن هنا جوهراً غير الصورة الجسمية هو الهيولى التى يعرض لها الانفصال والاتصال معاً ، وهى تقارن الصورة الجسمية ؛ فهى التى تقبل الاتحاد بالصورة الجسمية فتصير جسما واحداً بما يقومها . وذلك هو الهيولى أو المادة .

والمادة لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتقوم موجودة بالفعل : والدليل عليه من وجهين : أحدهما : أنا لو قدرناها مجردة لا وضع لها ولا حيز ولا أنها تقبل الانقسام ؛ فإن هذه كلها صور ، ثم قدرنا أن الصورة صادقتها :

فإما أن تكون صادفتها دفعة ، أعنى المقدار المحصل يحل فيها دفعة لا على تدريج ، أو تحرك إليها المقدار والاتصال على تدريج . فإن حل فيها دفعة فى اتصال المقدار بها يكون قد صادفها حيث انضاف إليها ؛ فيكون لا محالة صادفها وهو فى الحيز الذى هو فيه ، فيكون ذلك الجوهر متحيزاً وقد فرض غير متحيز البتة . . . وهذا خلف . ولا يجوز أن يكون التحيز قد حصل له دفعة واحدة مع قبول المقدار ؛ لأن المقدار يوافيه فى حيز مخصوص ، وإن حل فيها المقدار والاتصال على انبساط وتدريج وكل ما من شأنه أن ينبسط فله جهات وكل ما له جهات فهو ذو وضع ، فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وقد فرض غير ذى وضع البتة . . . وهذا خلف . فتعين أن المادة لن تتعرى عن الصورة قط ، وأن الفصل بينهما فصل بالعقل فقط .

والدليل الثانى : أنا لو قدرنا للمادة وجوداً خاصاً متقوما غير ذى كم ولا جزء باعتبار نفسه ، ثم يعرض عليه الكم فيكون ما هو متقوم بأنه لا جزء له ولا كم يعرض أن يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارض عليه ؛ فيكون حينئذ للمادة صورة عارضة بها تكون واحدة بالقوة والفعل ، وصورة أخرى بها تكون غير واحدة بالفعل ؛ فيكون بين الأمرين شىء مشترك هو القابل للأمرين من شأنه أن يصير مرة ليس فى قوته أن ينقسم، ومرة فى قوته أن ينقسم . ولنفرض الآن أن هذا الجوهر قد صار بالفعل اثنين ، ثم صارا شيئا واحدا بأن خلعا صورة الاثنينية؛ فلا يخلو : أما إن اتحدا وكل واحد منهما موجود فهما اثنان لا واحد ، وإن اتحدا وأحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود ؟ وإن عدما جميعاً بالاتحاد وحدث شىء واحد ثالث فهما غير متحدين بل فاسدان وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة . وكلامنا فى نفس المادة لا فى شىء ذى مادة ؛ فالمادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة ، وإنها إنما تقوم بالفعل بالصورة . ولا يجوز أن يقال : إن الصورة بنفسها موجودة بالقوة وإنما تصير بالفعل بالمادة ؛ لأن جوهر الصورة هو الفعل ، وما بالقوة محله المادة ، والصورة وإن كانت

لاتفارق الهيولى فليست تتقوم بالهيولى بل بالعلة المفيدة إياها للهيولى ، وكيف يتصور أن تقوم الصورة بالهيولى وقد أثبت أنها علتها ؛ والعلة لاتتقوم بالمعلول ، وفرق بين الذى يتقوم به الشيء وبين الذى لا يفارقه ؛ فإن المعلول لايفارق العلة وليس علة لها . فما يقوم الصورة أمر مباين لها مفيد الوجود ، وما يقوم الهيولى أمر ملاق لها وهو الصورة . وأول الموجودات فى استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير الجسم الذى يعطى صورة الجسم وصورة كل موجود ، ثم الصورة ، ثم الجسم ، ثم الهيولى ؛ وهى وإن كانت سبباً للجسم فإنها ليست بسبب يعطى الوجود بل سبب يقبل الوجود ، فإنه محل لنيل الوجود ، وللجسم وجودها وزيادة وجود الصورة فيه التى هى أكمل منهـا . ثم العرض أولى بالوجود ؛ فإن أولى الأشياء بالوجود هو الجوهر ثم الأعراض ، وفى الأعراض ترتيب فى الوجود أيضاً .

المسألة الثالثة : فى أقسام العلل ، وأحوالها ، وفى القوة والفعل ، وفى إثبات الـكيفيات فى الـكمية ، وأن الـكيفيات أعراض لا جواهر .

قد بينا فى المنطق أن العلل أربع ، وتحقيق وجودها ههنا أن نقول : المبدأ ، والعلة يقال لـكل ما يكون قد استتم له وجوده فى نفسه ثم حصل منه وجود شيء آخر وتقوم به ، ثم لايخلو ذلك : إما أن يكون كالجزء لما هو معلول له ؛ وهذا على وجهين : إما أن يكون جزءاً ليس يجب عن حصوله بالفعل أن يكون ماهو معلول له موجوداً بالفعل وهذا هو العنصر ؛ ومثاله الخشب للسرير فإنك تتوهم الخشب موجوداً ولا يلزم من وجوده وحده أن يحصل السرير بالفعل ، بل المعلول موجود فيه بالقوة . وإما أن يكون جزءاً يجب عن حصوله بالفعل وجود المعلول له بالفعل وهذا هو الصورة ؛ ومثاله الشكل والتأليف للسرير . وإن لم يكن كالجزء لما هو معلول له : فإما أن يكون مباينا أو ملاقيا لذات المعلول ؛ والملاقى : فإما أن ينعت به المعلول ، وإما أن ينعت بالمعلول ؛ وهذان هما فى حكم الصورة

والهيولى . وإن كان مبايناً : فإما أن يكون الذى منه الوجود وليس الوجود لأجله وهو الفاعل ، وإما أن لا يكون منه الوجود بل لأجله الوجود وهو الغاية . والغاية تتأخر فى حصول الوجود وتتقدم سائر العلل فى السببية ، وفرق بين السببية والوجود فى الأعيان ؛ فإن المعنى : له وجود فى الأعيان ، ووجود فى النفس ، وأمر مشترك ؛ وذلك الأمر المشترك هو السببية ، والغاية بما هى سبب فإنها تتقدم وهى علة العلل فى أنها علل . وبما هى موجودة فى الأعيان قد تتأخر وإذا لم تكن العلة الفاعلية هى بعينها الغاية كان الفاعل متأخراً فى السببية عن الغاية . ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول والمحرك الأول فى كل شىء هو الغاية ، وإن كانت العلة الفاعلية هى الغاية بعينها استغنى عن تحريك الغاية ؛ فكان نفس ماهو فاعل نفس ماهو محرك من غير توسط .

وأما سائر العلل ؛ فإن الفاعل والقابل قد يتقدمان المعلول بالزمان . . . ، وأما الصورة فلا تتقدم بالزمان البتة بل بالرتبة والشرف . لأن القابل أبداً مستفيد ، والفاعل مفيد . وقد تكون العلة علة للشيء بالذات . وقد تكون بالعرض . وقد تكون علة قريبة ، وقد تكون علة بعيدة ، وقد تكون علة لوجود الشيء فقط ، وقد تكون علة لوجوده ، ولدوام وجوده ؛ فإنه إنما يحتاج إلى الفاعل لوجوده وفى حال وجوده ، لا لعدمه السابق وفى حال عدمه ؛ فيكون الموجد الذى هو موجد للوجود والموجود هو الذى يوصف بأنه موجد . فكما أنه فى حال ماهو موجود يوصف بأنه موجد كذلك الحال فى كل حال ، فكل موجد محتاج إلى موجد مقيم لوجوده لولاه لعدم .

وأما القوة والفعل ؛ فالقوة تقال لمبدأ التغير فى آخر من حيث إنه آخر . وهو إما فى المنفعل وهى القوة الانفعالية . وإما فى الفاعل وهى القوة الفعلية : وقوة المنفعل قد تكون محدودة نحو شىء واحد كقوة الماء على قبول الشكل دون قوة الحفظ . وفى الشمع قوة عليهما جميعاً . وفى الهيولى الأولى قوة الجميع

ولكن بتوسط شيء دون شيء ، وقوة الفاعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد ؛ كقوة النار على الإحراق فقط ، وقد تكون على أشياء كثيرة كقوة المختارين . وقد يكون فى الشيء قوة على شيء ولكن بتوسط شيء دون شيء ، والقوة الفعلية المحدودة إذا لاقت القوة المنفعلة حصل منها الفعل ضرورة ، وليس كذلك فى غيرها مما يستوى فيه الأضداد ؛ وهذه القوة ليست هى التى يقابلها لما بالفعل ؛ فإن هذه تبقى موجودة عندما يفعل ، والثانية إنما تكون موجودة مع عدم الفعل . وكل جسم صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر فإنه يفعل بقوة مافيه ، أما الذى بالإرادة والاختيار فظاهر ، وأما الذى ليس بالاختيار فلا يخلو : إما أن يصدر عن ذاته بما هو ذاته ، أو عن قوة فى ذاته ، أو عن شيء مباين ؛ فإن صدر عن ذاته بما هو جسم فيجب أن تشاركه سائر الأجسام ، وإذا تميز عنها بصدور ذلك الفعل عنه فلمعنى فى ذاته زائد على الجسمية ؛ وإن صدر عن شيء مباين فلا يخلو إما أن يكون جسما أو غير جسم ؛ فإن كان جسما فالفعل عنه بقسر لا محالة وقد فرض بلا قسر ؛ هذا خلف . وإن لم يكن جسما ؛ فتأثر الجسم عن ذلك المفارق إما أن يكون لكونه جسما أو لقوة فيه ؛ ولا يجوز أن يكون بكونه جسما وقد أبطلناه ، فتعين أنه لقوة فيه هى مبدأ صدور ذلك الفعل عنه وذلك هو الذى نسميه القوة الطبيعية ، وهى التى تصدر عنها الأفاعيل الجسمانية من التحيزات إلى أماكنها والتشكيلات الطبيعية ، وإذا خليت وطباعها لم يجز أن يحدث منها زوايا مختلفة بل ولا زاوية ، فيجب أن تكون كرة ؛ وإذا صح وجود الكرة صح وجود الدائرة .

المسألة الرابعة : فى المتقدم والمتأخر ، والقديم والحادث ، وإثبات المادة لكل متكون .

التقدم قد يقال بالطبع ؛ وهو أن يوجد الشيء وليس الآخر بموجود ولا يوجد

الآخر إلا وهو موجود كالواحد والاثنين ، وقد يقال بالزمان كتقدم الأب على الابن، ويقال بالرتبة وهو الأقرب إلى المبدأ الذى عينَ كالمتقدم فى الصف الأول أن يكون أقرب إلى الإمام ، ويقال بالكمال والشرف كتقدم العالم على الجاهل ، ويقال بالعلية لأن للعلة استحقاقاً للوجود قبل المعلول وهما بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر ولا خاصية المعية ؛ ولكن بما هما متضايفان وعلة ومعلول وأن أحدهما لم يستفد الوجود من الآخر والآخر استفاد الوجود منه : فلا محالة كان المفيد متقدماً والمستفيد متأخراً بالذات . وإذا رفعت العلة ارتفع المعلول لا محالة ، وليس إذا ارتفع المعلول ارتفعت بارتفاعه العلة ؛ بل إن صح فقد كانت العلة ارتفعت أولا بعلة أخرى حتى ارتفع المعلول . واعلم بأن الشيء كما يكون محدثاً بحسب الزمان كذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات : فإن الشيء إذا كان له فى ذاته أن لا يجب له وجود بل هو باعتبار ذاته ممكن الوجود مستحق للعدم لولا علته . . . والذى بالذات يجب وجوده قبل الذى من غير الذات ؛ فيكون لكل معلول فى ذاته أولا أنه « ليس » ثم عن العلة ، وثانياً أنه « أيس »[1] فيكون كل معلول محدثاً : أى مستفيداً الوجود من غيره ، وإن كان مثلا فى جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجد فهو محدث ؛ لأن وجوده من بعد لا وجوده بعدية بالذات ، وليس حدوثه إنما هو آن من الزمان فقط بل هو محدث فى الدهر كله ، ولا يمكن أن يكون حادثاً بعد ما لم يكن فى زمان إلا وقد تقدمته المادة ؛ فإنه قبل وجوده ممكن الوجود ، وإمكان الوجود إما أن يكون معنى معدوما أو معنى موجودا . ومحال أن يكون معدوماً ؛ فإن المعدوم قبل والمعدوم مع: واحد ، وهو قد سبقه الإمكان ، والقبل المعدوم موجود مع وجوده ؛ فهو إذاً معنى موجود ؛ وكل معنى موجود فإما قائم لا فى موضوع أو قائم فى موضوع ،

(١) الأيس : الموجود ، والوجود ، أو من حيث هو ، والاستقلال ، والتأثير فى الشيء . و «الليس» : على الضد من هذا كله .

وكل ما هو قائم لا فى موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً ، وإمكان الوجود إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجود له ؛ فهو إذاً معنى فى موضوع وعارض لموضوع . ونحن نسميه قوة الوجود ، ونسمى حامل قوة الوجود الذى فيه قوة وجود الشىء موضوعاً وهيولى ومادة وغير ذلك . فإذاً : كل حادث فقد تقدمته المادة ، كما تقدمه الزمان .

المسألة الخامسة : فى الكلى ، والواحد ، ولواحقهما .

قال : المعنى الكلى بما هو طبيعة ومعنى كالإنسان بما هو إنسان شىء ، وبما هو واحد أو كثير خاص أو عام شىء آخر ؛ بل هذه المعانى عوارض تلزمه لا من حيث هو إنسان بل من حيث هو فى الذهن أو فى الخارج . وإذ قد عرفت ذلك ؛ فقد يقال كلى للإنسانية بلا شرط ، وهو بهذا الاعتبار موجود بالفعل فى الأشياء ، وهو محمول على كل واحد ؛ لا على أنه واحد بالذات ، ولا على أنه كثير. وقد يقال كلى للإنسانية بشرط أنها مقولة على كثيرين، وهو بهذا الاعتبار ليس موجوداً بالفعل فى الأشياء . فبين ظاهر أن الإنسان الذى اكتنفته الأعراض المشخصة لم تكتنفه أعراض شخص آخر حتى يكون ذلك بعينه فى شخص زيد وعمرو ، فلا كلى عام فى الوجود ؛ بل الكلى العام بالفعل إنما هو فى العقل ، وهو الصورة التى فى العقل كنقش واحد تنطبق عليه صورة وصورة .ثم الواحد يقال لما هو غير منقسم من الجهة التى قيل له منها إنه واحد ، ومنه ما لا ينقسم فى الجنس ، ومنه ما لا ينقسم فى النوع ، ومنه ما لا ينقسم بالعرض العام كالغراب والقار فى السود ، ومنه ما لاينقسم بالمناسبة كنسبة العقل إلى النفس . ومنه ما لا ينقسم فى العدد ، ومنه ما لا ينقسم فى الحد . والواحد بالعدد : إما أن يكون فيه كثرة بالفعل فيكون واحداً بالتركيب والاجتماع ، وإما أن لا يكون ولكن فيه كثرة بالقوة فيكون واحداً بالاتصال ، وإن لم يكن فيه ذلك فهو الواحد بالعدد على الإطلاق.والكثير يكون على الإطلاق وهو العدد الذى بإزاء الواحد كما ذكرنا ، ـ

والكثير بالإضافة هو الذى يترتب بإزائه القليل ؛ فأقل العدد اثنان . وأما لواحق الواحد : فالمشابهة وهى اتحاد فى الكيفية ، والمساواة هى اتحاد فى الكمية ، والمجانسة اتحاد فى الجنس ، والمشاكلة اتحاد فى النوع ، والموازاة اتحاد فى وضع الأجزاء ، والمطابقة اتحاد فى الأطراف ، والهو هو حال بين اثنين جعلا اثنين فى الوضع يصير بها بينهما اتحاد بنوع ما ؛ ويقابل كل واحد منها من باب الكثير مقابل .

المسألة السادسة : فى تعريف واجب الوجود بذاته ، وأنه لا يكون بذاته وبغيره معاً ، وأنه لا كثرة فى ذاته بوجه ، وأنه خير محض وحق محض ، وأنه واحد من وجوه شتى ولا يجوز أن يكون اثنان واجبى الوجود ؛ وفى إثبات « واجب الوجود » بذاته .

قال : واجب الوجود معناه أنه ضرورى الوجود ، وممكن الوجود معناه أنه ليس فيه ضرورة لا فى وجوده ولا فى عدمه . ثم إن واجب الوجود قد يكون بذاته ، وقد لا يكون بذاته . والقسم الأول هو الذى وجوده لذاته لا لشىء آخر ، والثانى هو الذى وجوده لشىء آخر أى شىء كان ؛ ولو وضع ذلك الشىء صار واجب الوجود ؛ مثل الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند وضع اثنين واثنين ، ولا يجوز أن يكون شىء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً ؛ فإنه إن رفع ذلك الغير لم يخل : إما أن يبقى وجوب وجوده ، أو لم يبق ؛ فإن بقى فلا يكون واجباً بغيره ، وإن لم يبق فلا يكون واجباً بذاته ، فكل ما هو واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته ؛ فإن وجوب وجوده تابع لنسبة ما وهى اعتبار غير اعتبار نفس ذات الشىء ؛ فاعتبار الذات وحدها : إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود وقد أبطلناه ، وإما أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود وما امتنع بذاته لم يوجد بغيره ، وإما أن يكون مقتضياً لإمكان الوجود وهو الباقى . وذلك إنما يجب وجوده بغيره ؛ لأنه إن لم يجب كان بعد ممكن الوجود لم يترجح وجوده

على عدمه ؛ ولا يكون بين هذه الحالة والأولى فرق ؛ فإن قيل : تجددت حالة ؛ فالسؤال عنها كذلك . ثم واجب الوجود بذاته لا يجوز أن يكون لذاته مبادىء تجتمع ، فيتقوم منها واجب الوجود : لا أجزاء كمية ، ولا أجزاء حد ؛ سواء كانت كالمادة والصورة ، أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه: يدل كل واحد منها على شيء هو فى الوجود غير الآخر بذاته ؛ وذلك لأن كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع ، وقد وضح أن الأجزاء بالذات أقدم من الكل ؛ فتكون العلة الموجبة للوجود علة للأجزاء ثم للكل ؛ ولا يكون شيء منها بواجب الوجود . وليس يمكننا أن نقول : إن الكل أقدم بالذات من الأجزاء فهو إما متأخر وإما معاً ؛ فقد اتضح أن واجب الوجود ليس بجسم ، ولا مادة فى جسم ، ولا صورة فى جسم ، ولامادة معقولة لقبول صورة معقولة ، ولاصورة معقولة فى مادة معقولة ؛ ولا قسمة له : لا فى الكم ، ولا فى المبادىء ، ولا فى القول ؛ فهو واجب الوجود من جميع جهاته ؛ إذ هو واحد من كل وجه فلا جهة وجهة . وأيضا فإن قدر أن يكون واجباً من جهة ممكناً من جهة كان إمكانه متعلقاً بواجب ، فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقا ؛ فينبغى أن يتفطن من هذا لأن واجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود له منتظر ؛ بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له ؛ فلا له إرادة منتظرة ، ولاعلم منتظر ، ولاطبيعة، ولاصفة من الصفات التى تكون لذاته منتظرة ، وهو خير محض ، وكمال محض . والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجود كل شيء ، والشر لاذات له ؛ بل هو إما عدم جوهر ، أو عدم صلاح حال للجوهر ؛ فالوجود خيرية ، وكمال الوجود كمال الخيرية، والوجود الذى لايقارنه عدم ؛ لاعدم جوهر ولاعدم حال للجوهر ، بل هو دائم بالفعل ؛ فهو خير محض ، والممكن بذاته ليس خيراً محضاً لأن ذاته تحتمل العدم ، وواجب الوجود هو حق محض ؛ لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذى يثبت له ؛ فلا أحق إذاً من واجب الوجود .

وقد يقال حق أيضاً لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً ؛ فلا أحق بهذه الصفة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً ، ومع صدقه دائماً ، ومع دوامه لذاته لا لغيره. وهو واحد محض ؛ لأنه لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ؛ لأن وجود نوعه له بعينه : إما أن تقتضيه ذات نوعه ، أو لا تقتضيه ذات نوعه بل تقتضيه علة ؛ فإن كان وجود نوعه مقتضى ذات نوعه لم يوجد إلا له ؛ وإن كان لعلة فهو معلول ؛ فهو إذاً تام فى وحدانيته ، وواحد من جهة تمامية وجوده ، وواحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادىء المقومة له ولا بأجزاء الحد ، وواحد من جهة أن لكل شىء وحدة محضة وبها كمال حقيقته الذاتية ، وواحد من جهة أن مرتبته من الوجود وهو وجوب الوجود ليس إلا له ؛ فلا يجوز إذاً أن يكون اثنان كل واحد منهما واجب الوجود بذاته ، فيكون وجوب الوجود مشتركا فيه على أن يكون جنساً أو عارضاً ويقع الفصل بشىء آخر ؛ إذ يلزم التركيب فى ذات كل واحد منهما . بل ولا تظن أنه موجود وله ماهية وراء الوجود كطبيعة الحيوان واللون مثلا الجنسين اللذين يحتاجان إلى فصل وفصل حتى يتقررا فى وجودهما ؛ لأن تلك الطبائع معلولة ، وإنما يحتاجان لا فى نفس الحيوانية واللونية المشتركة بل فى الوجود . وههنا : فوجوب الوجود هو الماهية ، وهو مكان الحيوانية التى لا تحتاج إلى فصل فى أن يكون حيوانا بل فى أن يكون موجوداً . ولا تظن أن واجبى الوجود لا يشتركان فى شىء ما ؛ كيف وهما يشتركان فى وجوب الوجود ، ويشتركان فى البراءة عن الموضوع ؛ فإن كان واجب الوجود يقال عليهما بالاشتراك فكلامنا ليس فى منع كثرة اللفظ والاسم ، بل فى معنى واحد من معانى ذلك الاسم ؛ وإن كان بالتواطؤ فقد حصل معنى عام عموم لازم أو عموم جنس ؛ وقد بينا استحالة هذا . وكيف يكون عموم وجوب الوجود لشيئين على سبيل اللوازم التى تعرض من خارج واللوازم معلولة ؟

وأما إثبات واجب الوجود فليس يمكن إلا ببرهان « إن » ، وهو الاستدلال بالممكن على الواجب ، فنقول : كل جملة من حيث إنها جملة سواء كانت متناهية أو غير متناهية إذا كانت مركبة من ممكنات فإنها لا تخلو : إما أن تكون واجبة بذاتها ، أو ممكنة بذاتها ؛ فإن كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها ممكن الوجود يكون واجب الوجود يتقوم بممكنات الوجود ؛ هذا خلف . وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها ، فالجملة محتاجة فى الوجود إلى مفيد للوجود ؛ فإما أن يكون المفيد خارجا عنها أو داخلا فيها ؛ فإن كان داخلا فيها فيكون واحد منها واجب الوجود وكان كل واحد منها ممكن الوجود ، هذا خلف . فتعين أن المفيد يجب أن يكون خارجا عنها ؛ وذلك هو المطلوب .

المسألة السابعة : فى أن واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول ، وأنه يعقل ذاته والأشياء ، وصفاته الإيجابية والسلبية لا توجب كثرة فى ذاته ، وكيفية صدور الأفعال عنه .

قال : العقل يقال على كل مجرد عن المادة ، وإذا كان مجرداً بذاته عن المادة فهو عقل لذاته ، وواجب الوجود مجرد بذاته عن المادة ؛ فهو عقل لذاته . وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته ؛ فهو معقول لذاته ، وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة ؛ فهو عاقل لذاته ، وكونه عاقلا ومعقولا لا يوجب أن يكون اثنين فى الذات ، ولا اثنين فى الاعتبار ؛ فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا أنه له ماهية مجردة ، وأنه ماهية مجردة ذاته له ؛ وههنا تقديم وتأخير فى ترتيب المعانى فى عقولنا ، والغرض المحصل هو شىء واحد . وكذلك عقلنا لذاتنا هو نفس الذات ، وإذا عقلنا شيئاً فلسنا نعقل أن نعقل بعقل آخر ؛ لأن ذلك يؤدى إلى التسلسل . ثم لما لم يكن جمال وبهاء فوق جمال وبهاء لماهية عقلية صرفة وخيرية محضة بريئة عن المواد وأنحاء النقص واحدة من كل جهة ولم يسلم ذلك بكنهه إلا لواجب الوجود ؛ فهو الجمال المحض والبهاء المحض ، وكل جمال وبهاء

وملائم وخير فهو محبوب معشوق ؛ وكلما كان الإدراك أشد اكتناها والمدرك أجمل ذاتا فحب القوة المدركة له وعشقها له والتذاذها به كان أشد وأكثر ؛ فهو أفضل مدرك بأفضل إدراك لأفضل مدرك ، وهو عاشق لذاته ومعشوق لذاته ؛ عشق من غيره أو لم يعشق . وأنت تعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس ؛ لأن العقل إنما يدرك الأمر الباقى ويتحد به ويصير هو هو ، ويدركه بكنهه لا بظاهره ، ولا كذلك الحس ؛ فاللذة التى لنا بأن نعقل فوق اللذة التى لنا بأن نحس ، لكنه قد يعرض أن تكون القوة الدراكة لا تستلذ بالملائم لعوارض كالممرور يستمر العسل لعارض . واعلم أن واجب الوجود ليس يجوز أن يعقل الأشياء من الأشياء ؛ وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل أو عارض لها أن يعقل وذلك محال ، بل كما أنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها . والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا وبتوسط ذلك بأشخاصها . ولا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة . وتارة يعقل منها أنها معدومة غيرموجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحد من الصورتين يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ؛ بل واجب الوجود إنما يعقل كل شىء على نحو فعلى كلى ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى : «ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض» . وأما كيفية ذلك ، فلأنه إذا عقل ذاته . وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها . ولا شىء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه . فتكون الأسباب بمصادماتها تتأدى إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية . فالأول يعلم الأسباب ومطابقاتها ؛ فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه ، وما بينها من الأزمنة . وما لها من العودات ؛ فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هى كلية . أعنى من حيث لها صفات ؛ وإن تخصصت بها شخصاً فبالإضافة إلى زمان متشخص

أو حال متشخصة . وكونه يعقل ذاته ونظام الخير الموجود فى الكل ونفس مدركه من الكل هو سبب لوجود الكل ومبدأ له وإبداع وإيجاد ، ولا يستبعد هذا ؛ فإن الصورة المعقولة التى تحدث فينا تصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية ، ولو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصورة الصناعية دون آلات وأسباب لكان المعقول عندنا هو بعينه الإرادة والقدرة ، وهو العقل المقتضى لوجوده ؛ فواجب الوجود ليست إرادته وقدرته مغايرة لعلمه . . . لكن القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ الكل ؛ لا مأخوذاً عن الكل ، ومبدأ بذاته لا متوقفاً على غرض وذلك هو الإرادة ، وهو جواد بذاته ، وذلك هو بعينه قدرته وإرادته وعلمه ؛ فالصفات منها ما هو بهذه الصفة أى أنه موجود مع هذه الإضافة ، ومنها ما له هذا الوجود مع سلب ؛ فمن لم يتحاش عن إطلاق لفظ الجوهر لم يعن به إلا هذا الوجود مع سلب الكون فى موضوع. وهو واحد ، أى مسلوب عنه القسمة بالكم أو القول ؛ أو مسلوب عنه الشريك ، وهو عقل وعاقل ومعقول ، أى مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما ، وهو أول ، أى مسلوب عنه الحدوث مع إضافة وجوده إلى الكل ، وهو مريد ، أى واجب الوجود مع عقليته أى سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله ، وهو جواد ، أى هو بهذه الصفة بزيادة سلب أى لا ينحو غرضاً لذاته ؛ فصفاته إما إضافية محضة ، وإما سلبية محضة ، وإما مؤلفة من إضافة وسلب ؛ وذلك لا يوجب تكثراً فى ذاته . قال : وإذا عرفت أنه واجب الوجود وأنه مبدأ لكل موجود فما يجوز عنه يجب أن يوجد ؛ وذلك لأن الجائز أن يوجد وأن لا يوجد إذا تخصص بالوجود منه احتاج إلى مرجح لجانب الوجود، والمرجح إذا كان على الحال التى كان عليها قبل الترجيح ولم يعرض البتة شىء فيه ولا مباين عنه يقتضى الترجيح فى هذا الوقت دون وقت قبله أو بعده وكان الأمر على ما كان عليه لم يكن مرجحا ؛ إذ كان التعطل عن الفعل والفعل عنده بمثابة واحدة ، فلا بد

وأن يعرض له شىء ، وذلك لا يخلو : إما أن يعرض فى ذاته وذلك يوجب التغير وقد قدمنا أن واجب الوجود لا يتغير ولا يتكثر ، وإما أن يعرض مبايناً عن ذاته والكلام فى ذلك المباين كالكلام فى سائر الأفعال . قال : والعقل الصريح الذى لم يكذب يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها واحدة ، وهى كما كانت ، وكان لا يوجد عنها شىء فيما قبل ، وهى الآن كذلك ؛ فالآن لا يوجد عنها شىء ، فإذا صار الآن يوجد عنها شىء فقد حدث أمر لا محالة : من قصد ، أو إرادة ، أو طبع ، أو قدرة ، أو تمكن ، أو غرض ؛ ولأن الممكن أن يوجد وأن لا يوجد لا يخرج إلى الفعل ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب ؛ وإذا كانت هذه الذات موجودة ولا ترجح ولا يجب عنها الترجح ثم رجح فلا بد من حادث موجب للترجيح فى هذه الذات ؛ وإلا كانت نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كانت قبل ، ولم تحدث لها نسبة أخرى ؛ فيكون الأمر بحاله ، ويكون الإمكان إمكاناً صرفاً بحاله ، وإذا حدثت لها نسبة فقد حدث أمر ولا بد من أن يحدث فى ذاته أو مبايناً عن ذاته ؛ وقد بينا استحالة ذلك . وبالجملة فإنا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل حادث فى ذاته أو مباين عن ذاته ولا نسبة أصلا ؛ فيلزم أن لا يحدث شىء أصلا وقد حدث ؛ فعلم أنه إنما حدث بإيجاب من ذاته ، وأنه سبقه لا بزمان ووقت ولا تقدير زمان بل سبقاً ذاتيا من حيث إنه هو الواجب لذاته ، وكل ممكن بذاته فهو محتاج إلى الواجب لذاته . فالممكن مسبوق بالواجب فقط ، والمبدَع مسبوق بالمبدع فقط . . . لا بالزمان .

المسألة الثامنة : فى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وفى ترتيب وجود العقول والنفوس والأجرام العلوية ، وأن المحرك القريب للسماويات نفس ، والمبدأ الأبعد عقل . وحال تكون الأسطقسات عن العلل . إذا صح أن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته فلا يجوز أن يصدر عنه إلا واحد ، ولو لزم عنه شيئان متباينان بالذات والحقيقة لزوماً معاً فإنما يلزمان عن جهتين مختلفتين

فى ذاته ، ولو كانت الجهتان لازمتين لذاته فالسؤال فى لزومهما ثابت حتى يكونا من ذاته فتكون ذاته منقسمة بالمعنى ، وقد منعناه وبينا فساده ؛ فتبين أن أول الموجودات عن الأول واحد بالعدد ، وذاته وماهيته وحدة لا ما فى مادة ، وقد بينا أن كل ذات لا فى مادة فهى عقل . وأنت تعلم أن فى الموجودات أجساماً وكل جسم ممكن الوجود فى حيز نفسه وأنه يجب بغيره ، وعلمت أنه لا سبيل إلى أن يكون عن الأول بغير واسطة ؛ وعلمت أن الواسطة واحدة ؛ فبالحرى أن تكون عنها المبدعات الثانية والثالثة وغيرها ؛ بسبب اثنينية فيها ضرورة . فالمعلول الأول ممكن الوجود بذاته وواجبا لوجود بالأول ، ووجوب وجوده بأنه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة ، وليست هذه الكثرة له من الأول فإن إمكان وجوده له بذاته لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأول، وهذه كثرة إضافية ليست فى أول وجوده وداخلة فى مبدأ قوامه ، ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا وحدة ، ولكان يتسلسل الوجود من وحدات فقط ؛ فما كان يوجد جسم . فالعقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك وكماله وهى النفس، وبطبيعة إمكان الوجود الخاصية له المندرجة فيما يعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأعلى المندرجة فى جملة ذات الفلك الأعلى بنوعه وهو الأمر المشارك للقوة . فبما يعقل الأول يلزم عنه عقل ، وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الأولى بجزأيها أعنى المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها : كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالعقل الذى يحاذى صورة الفلك . وكذلك الحال فى عقل عقل وفلك فلك . . . إلى أن ينتهى إلى العقل الفعال الذى يدبر أنفسنا . وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق . فإنه إن لزم كثرة عن العقول فبسبب المعانى التى فيها

من الكثرة ، وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة ؛ فتلزم كثرته هذه المعلولات . ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً . ومن المعلوم أن الأفلاك كثيرة فوق العدد الذى فى المعلول الأول ، فليس يجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأول، ولا أيضاً يجوز أن يكون كل جرم متقدم منها علة للمتأخر ؛ لأن الجرم بما هو جرم مركب من مادة وصورة ، فلو كان علة لجرم لكان بمشاركة المادة . والمادة لها طبيعة عدمية ، والعدم ليس مبدأ للوجود ؛ فلا يجوز أن يكون جرم مبدأ للوجود ؛ فلا يجوز أن يكون جرم مبدأ لجرم ، ولا يجوز أن يكون مبدؤها قوة نفسانية هى صورة الجرم وكماله ؛ إذ كل نفس لكل فلك فهى كماله وصورته ليس جوهراً مفارقا وإلا كان عقلا ، وأنفس الأفلاك إنما تصدر عنها أفعالها فى أجسام أخرى بوساطة أجسامها ومشاركتها . وقد بينا أن الجسم من حيث هو جسم لا يكون مبدأ لجسم ، ولا يكون متوسطاً بين نفس ونفس . ولو أن نفساً كانت مبدأ لنفس بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم . وليست النفس الفلكية كذلك ، فلا تفعل شيئاً ، ولا تفعل جسما ؛ فإن النفس متقدمة على الجسم فى المرتبة والكمال . فتعين أن للأفلاك مبادىء غير جرمانية وغير صور الأجرام ؛ والجميع مشترك فى مبدأ واحد وهو الذى نسميه المعلول الأول والعقل المجرد . ويختص كل فلك بمبدأ خاص فيه ، ويلزم دائماً عقل من عقل حتى تتكون الأفلاك بأجرامها ونفوسها وعقولها وينتهى بالفلك الأخير . ويقف حيث يمكن أن تحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد ؛ لتكثر الأسباب . فكل عقل هو أعلى فى المرتبة ؛ فإنه لمعنى فيه ، وهو أنه بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقل آخر دونه . وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه ؛ فأما جرم الفلك فمن حيث إنه يعقل بذاته الممكن لذاته. وأما نفس الفلك فمن حيث إنه يعقل ذاته الواجب بغيره . ويستبقى الجرم بتوسط النفس الفلكية ؛ فإن كل صورة فهى علة لكون مادتها بالفعل . والمادة بنفسها

لا قوام لها ، كما أن الإمكان نفسه لا وجود له . وإذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الأسطقسات، ولما كانت الأجسام الأسطقسية كائنة فاسدة وجب أن تكون مبادئها متغيرة ؛ فلا يكون ماهو عقل محض وحده سبباً لوجودها ، ولما كانت لها مادة مشتركة وصور مختلفة فيها وجب أن يكون اختلاف صورها مما تعين فيه اختلاف فى أحوال الأفلاك ، واتفاق مادتها مما تعين فيه اتفاق فى أحوال الأفلاك ؛ فالأفلاك لما اتفقت فى طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة كما تبين كان مقتضاها وجود المادة ، ولما اختلفت فى أنواع الحركات كان مقتضاها تهيؤ المادة للصور المختلفة . ثم إن العقول المفارقة بل آخرها الذى يلينا هو الذى يفيض عنه بمشاركة الحركات السماويه شيء فيه رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال ، كما أن فى ذلك العقل رسم الصور على جهة الفعل ، ثم يفيض منه الصور فيها بالتخصيص بمشاركة الأجرام السماوية ، فيكون إذا خصص هذا الشيءَ تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصرى ، أو بواسطة تجعله على استعداد خاص به بعد العام الذى كان فى جوهره : فاض عن هذا المفارق صورة خاصة . وارتسمت فى تلك المادة . وأنت تعلم أن الواحد لايخصص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد بأمر دون أمر يكون له إلا أن يكون هناك مخصصات مختلفة ، وهى معدات المادة . والمعد : هو الذى يحدث منه فى المستعد أمر ما تصير مناسبته لشيء بعينه أولى من مناسبته لشيء آخر ، ويكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ماهو أولى منه من الأوائل الواهبة للصور . ولو كانت المادة على التهيؤ الأول تشابهت نسبتها إلى الضدين فلايجب أن يختص بصورة دون صورة . قال : والأشبه أن يقال إن المادة التى تحدث بالشركة يفيض عليها من الأجرام السماوية: إما عن أربعة أجرام . أو عن عدة منحصرة فى أربع، أو عن جرم واحد تكون له نسب مختلفة انقساماً من الأسباب منحصرة فى أربع ؛ فتحدث منها العناصر الأربعة ، وانقسمت بالخفة والثقل ؛ فما هو الخفيف المطلق فميله إلى الفوق ، وما هو الثقيل المطلق فميله

إلى الأسفل ، وما هو الخفيف والثقيل بالإضافة فبينهما . وأما وجود المركبات من العناصر فبتوسط الحركات السماوية ، وسنذكر أقسامها وتوابعها . وأما وجود الأنفس الإنسانية التى تحدث مع حدوث الأبدان ولا تفسد ؛ فإنها كثيرة مع وحدة النوع . والمعلول الأول الواحد بالذات فيه معان متكثرة بها تصدر عنه العقول والنفوس كما ذكرنا ، ولا يجوز أن تكون تلك المعانى كثيرة متفقة النوع والحقائق حتى تصدر عنها كثرة متفقة النوع ؛ فإنه يلزم أن تكون فيه مادة يشترك فيها ، وصور تتخالف وتتكثر ؛ بل فيه معان مختلفة الحقائق يقتضى كل معنى شيئا غير ما يقتضيه الآخر فى النوع ، فلم يلزم كل واحد منهما ما يلزم الآخر . فالنفوس الأرضية كائنة عن المعلول الأول بتوسط علة أو علل أخرى وأسباب من الأمزجة والمواد ؛ وهى غاية ما ينتهى إليها فى الإبداع .

ونبتدىء القول فى الحركات ، وأسبابها ، ولوازمها : اعلم أن الحركة لا تكون طبيعية للجسم والجسم على حالته الطبيعية ، وكل حركة بالطبع فلحالة مفارقة للطبع غير طبيعية ؛ إذ لو كان شىء من الحركات مقتضى طبيعة الشىء لما كان باطل الذات مع بقاء الطبيعة ، بل الحركة إنما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية إما فى الكيف ، وإما فى الكم ، وإما فى المكان ، وإما فى الوضع ، وإما فى مقولة أخرى . والعلة فى تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية ، وتقدير البعد عن الغاية ؛ فإذا كان الأمر كذلك لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة ؛ وإلا كانت عن حال غير طبيعية إلى حال طبيعية إذا وصلت إليها سكنت ، ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة الغير الطبيعية ؛ لأن الطبيعة ليست تفعل باختيار بل على سبيل التسخير ؛ فإن كانت الطبيعة تحرك على الاستدارة فهى تحرك لا محالة : إما عن أين غير طبيعى ، أو وضع غير طبيعى هرباً طبيعيا عنه ، وكل هرب طبيعى عن شىء فمحال أن يكون هو بعينه قصداً طبيعيا إليه . والحركة المستديرة ليست تهرب عن شىء إلا وتقصده فليست إذاً طبيعية ، إلا أنها قد

تكون بالطبع ؛ وإن لم تكن قوة طبيعية كانت شيئاً بالطبع ، وإنما تحرك بتوسط الميل الذى فيه . ونقول : إن الحركة معنى متجدد السبب ، وكل شطر منه مختص بسبب ؛ فإنه لا ثبات له . ولا يجوز أن يكون عن معنى ثابت البتة وحده ؛ ولو كان فيجب أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال ؛ فالثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه إلا ثابت ، فالإرادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة ؛ فإنها مجردة عن جميع أصناف التغـير ، والقوة العقلية حاضرة المعقول دائماً ، ولا يفرض فيها الانتقال من معقول إلى معقول إلا مشاركا للتخيل والحس : فلا بد للحركة من مبدأ قريب . والحركة المستديرة مبدؤها القريب نفس فى الفلك تتجدد تصوراتها وإراداتها ؛ وهى كمال جسم الفلك وصورته ؛ ولو كانت قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضاً لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالط ما بالقوة ، بل نسبتها إلى الفلك نسبة النفس الحيوانية التى لنا إلينا ؛ إلا أن لها أن تعقل بوجه ما تعقلا مشوبا بالمادة . وبالجملة أوهامها أو ما يشبه الأوهام صادقة ؛ وتخيلاتها أو ما يشبه التخيلات حقيقية ؛ كالفعل العقلى فينا ، والمحرك الأول لها غير مادى أصلا ، وإنما تتحرك عن قوة غير متناهية ؛ والقوة التى للنفس متناهية لكنها بما تعقل الأول فيسيح عليها نوره دائما صارت قوتها غير متناهية ؛ فكانت الحركات المستديرة أيضا غير متناهية . والأجرام السماوية لما لم يبق فى جوهرها أمر ما بالقوة أعنى فى كمها وكيفها تركبت صورتها فى مادتها على وجه لا يقبل التحليل ، ولكن عرض لها فى وضعها وأينها ما بالقوة ؛ إذ ليس شىء من أجزاء مدار فلك أو كوكب أولى بأن يكون ملاقياً له أو لجزئه من جزء آخر ، فمتى كان فى جزء بالفعل فهو فى جزء آخر بالقوة . والتشبه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال ، ولم يكن هذا ممكناً للجرم السماوى بالعدد ؛ فحفظ بالنوع والتعاقب ، فصارت الحركة حافظة لما يكون من هذا الكمال ، ومبدؤها الشوق إلى التشبه بالخير الأقصى فى البقاء على الكمال ، ومبدأ الشوق هو ما يعقل منه .

فنفس الشوق إلى التشبه بالأول من حيث هو بالفعل تصدر عنه الحركات الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له ، وإن كان غير مقصود فى ذاته بالقصد الأول ؛ لأن ذلك تصور لما بالفعل ، فيحدث عنه طلب لما بالفعل ولا يمكن لما بالشخص فيكون بالتعاقب ، ثم يتبع ذلك التصور تصورات جزئية على سبيل الانبعاث إلى المقصود الأول ، وتتبع تلك التصوزات الحركات المنتقل بها فى الأوضاع ، وهى كأنها عبادة ملكية أو فلكية . وليس من شرط الحركة الإرادية أن تكون مقصودة فى نفسها ؛ بل إذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو أمر يسيح منها تأثير تتحرك له الأعضاء ، فتارة تتحرك على النحو الذى يوصل به إلى الغرض ، وتارة على نحو آخر متشابه ، وإذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ الأول وبما يدرك منه على نحو عقلى أو نفسانى شغل ذلك عن كل شيء ؛ ولكن ينبعث منه ما هو أدون منه فى المرتبة وهو الشوق إلى الأشبه به بقدر الإمكان . فقد عرفت أن الفلك متحرك بطبعه ، ومتحرك بالنفس ، ومتحرك بقوة عقلية غير متناهية ؛ وتميزت عندك كل حركة عن صاحبتها ؛ وعرفت أن المحرك الأول جملة السماء واحد ، ولكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصه ، ومتشوق معشوق يخصه . فأول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى ؛ وهى على قول من تقدم « بطلميوس » كرة الثوابت ، وعلى قول « بطلميوس » كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة . وبعد ذلك محرك الكرة التى تلى الأولى ، ولكل واحدة مبدأ خاص ، وللكل مبدأ ؛ فلذلك تشترك الأفلاك فى دوام الحركة وفى الاستدارة . ولا يجوز أن يكون شيء منها لأجل الكائنات السافلة لا قصد حركة . ولا قصد جهة حركة ولا تقدير سرعة وبطء بل ولا قصد فعل البتة لأجلها ؛ وذلك أن كل قصد فيكون من أجل المقصود ، ويكون أنقص وجوداً من المقصود ؛ لأن كل ما لأجله شيء آخر فهو أتم وجوداً من الآخر ، ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخس فلا يكون البتة إلى معلول قصد صادق وإلا كان

القصد معطياً ومفيداً لوجود ما هو أكمل ؛ وإنما يقصد بالواجب شيء يكون القصد مهيئاً له ومفيد وجوده شيء آخر ، وكل قصد ليس عبثاً فإنه يفيد كمالا ما لقاصد ، لو لم يقصد لم يكن ذلك الكمال . ومحال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالا لم يكن ؛ فالعالى إذاً لا يريد أمراً لأجل السافل . وإنما يريده لما هو أعلى منه ؛ وهو التشبه بالأول بقدر الإمكان . ولا يجوز أن يكون الغرض تشبهاً بجسم من الأجسام السماوية وإن كان تشبه السافل بالعالى ؛ إذ لو كان كذلك لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم ، ولم يكن مخالفاً له وأسرع فى كثير من المواضع . ولا يجوز أن يكون الغرض شيئاً يوصل إليه بالحركة ؛ بل شيئاً مبايناً غير جواهر الأفلاك من موادها وأنفسها . وبقى أن يكون لكل واحد من الأفلاك شوق تشبه بجوهر عقلى مفارق يخصه ؛ وتختلف الحركات وأفعالها وأحوالها اختلافها الذى لها لأجل ذلك . وإن كنا لا نعرف كيفيتها وكميتها . وتكون العلة الأولى متشوق الجميع بالاشتراك ؛ وهذا معنى قول القدماء : إن للكل محركا واحداً معشوقا . ولكل كرة محركا يخصها ومعشوقا يخصها ؛ فيكون إذاً لكل فلك نفس محركة تعقل الخير . ولها بسبب الجسم تخيل أى تصور للجزئيات وإرادة لها ؛ ثم يلزمها حركات مادونها لزوماً بالقصد الأول حتى تنتهى إلى حركات الفلك الذى يلينا ، ومدبرها العقل الفعال . ويلزم الحركات السماوية حركات العناصر على مثال تناسب حركات الأفلاك . وتعد تلك الحركات موادها لقبول الفيض من العقل الفعال ، فيعطيها صورها على قدر استعداداتها ، كما قررنا . فقد تبين لك أسباب الحركات ولوازمها ، وستعلم بواقيها فى « الطبيعيات » .

المسألة التاسعة : فى العناية الأزلية ، وبيان دخول الشر فى القضاء .

قال : العناية هى كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام ، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان ، وراضياً به على النحو المذكور . فيعقل نظام

الخير على الوجه الأبلغ فى الإمكان ، فيفيض منه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذى يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان ، فهذا هو معنى « العناية » . والخير يدخل فى القضاء الإلهى دخولا بالذات لا بالعرض ، والشر بالعكس منه وهو على وجوه : فيقال شر لمثل النقص الذى هو الجهل والضعف والتشويه فى الخلقة ، ويقال شر لمثل الألم والغم ، ويقال شر لمثل الشرك والظلم والرياء ، وبالجملة الشر بالذات هو العدم ، ولا كل عدم ، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته . والشر بالعرض هو المعدم والحابس للكمال عن مستحقه ، والشر بالذات ليس بأمر حاصل إلا أن يخبر عن لفظه . ولو كان له حصول ما لكان الشر العام . وهذا الشر يقابله الوجود على كماله الأقصى بأن يكون بالفعل . وليس فيه ما بالقوة أصلا فلا يلحقه شر . وأما الشر بالعرض فله وجودما ، وإنما يلحق ما فى طباعه أمر ما بالقوة . وذلك لأجل المادة . فيلحقها لأمر يعرض لها فى نفسها . وأول وجودها : هيئة من الهيئات المانعة لاستعدادها الخاص للكمال الذى توجهت إليه ، فتجعلها أردأ مزاجا وأعصى جوهراً لقبول التخطيط والتشكيل والتقويم ، فتشوهت الخلقة وانتقصت البنية ؛ لا لأن الفاعل قد حرم ، بل لأن المنفعل لم يقبل . وأما الأمر الطارىء من خارج فأحد شيئين : إما مانع للمكمل ، وإما مضاد ماحق للكمال . مثال الأول : وقوع سحب كثيرة وتراكمها ، وإظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس فى الثمار على الكمال . ومثال الثانى : حبس البرد للنبات المصيب لكماله فى وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص . ويقال شر للأفعال المذمومة ، ويقال شر لمبادئها من الأخلاق . مثال الأول : الظلم والرياء ، ومثال الثانى : الحقد والحسد . ويقال شر للآلام والغموم ، ويقال شر لنقصان كل شيء عن كماله . والضابط لكله إما عدم وجود ، وإما عدم كمال . فنقول : الأمور إذا توهمت موجودة فإما تمتنع أن تكون إلا خيراً على الإطلاق ، أو شراً على الإطلاق . أو خيراً من وجه وشراً من وجه . وهذا القسم

إما أن يتساوى فيه الخير والشر ، أو الغالب فيه أحدهما . أما الخير المطلق الذى لا شر فيه فقد وجد فى الطباع والخلقة ، وأما الشر المطلق الذى لا خير فيه أو الغالب فيه أو المساوى فلا وجود له أصلا . فبقى ما الغالب فى وجوده الخير وليس يخلو عن شر ، والأحرى به أن يوجد ؛ فإن « لا كونه » أعظم شراً من كونه ، فواجب أن يفيض وجوده من حيث يفيض منه الوجود ؛ لئلا يفوت الخير الكلى لوجود الشر الجزئى . وأيضاً ؛ فلو امتنع وجود ذلك القدر من الشر امتنع وجود أسبابه التى تؤدى إلى الشر بالعرض ، وكان فيه أعظم خلل فى نظام الخير الكلى ، بل وإن لم نلتفت إلى ذلك وصيرنا التفاتنا إلى ما ينقسم إليه الإمكان فى الوجود من أصناف الموجودات المختلفة فى أحوالها ؛ فكان الوجود المبرأ من الشر من كل وجه قد حصل ، وبقى نمط من الوجود إنما يكون على سبيل أن لا يوجد إلا ويتبعه ضرر وشر ، مثل النار ؛ فإن الكون إنما يتم بأن يكون فيه نار ، ولن يتصور حصولها إلا على وجه تحرق وتسخن ، ولم يكن بد من المصادمات الحادثة أن تصادف النار ثوب فقير ناسك فيحترق ، والأمر الدائم والأكثرى حصول الخير من النار ، فأما الدائم ؛ فلأن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام إلا بوجود النار ، وأما الأكثر ؛ فلأن أكثر الأشخاص والأنواع فى كنف السلامة من الاحتراق ، فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأعراض شرية أقلية ؛ فأريدت الخيرات الكائنة عن مثل هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذى يصلح أن يقال : إن الله تعالى يريد الأشياء ، ويريد الشر أيضاً على الوجه الذى بالعرض ؛ فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض ، وكل بقدر . والحاصل أن الكل إنما رتبت فيه القوى الفعالة والمنفعلة : السماوية والأرضية : الطبيعية والنفسانية ؛ بحيث يؤدى إلى النظام الكلى مع استحالة أن تكون هى على ما هى عليه ولا تؤدى إلى شرور ، فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن يحدث فى نفس : صورة اعتقاد ردىء أو كفر أو شر آخر ، ويحدث فى بدن :

صورة قبيحة مشوهة ، ولو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلى يثبت ، فلم يعبأ ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التى تعرض بالضرورة . وقيل : « خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالى ، وخلقت هؤلاء للنار ولا أبالى » ، وكل ميسر لما خلق له .

المسألة العاشرة : فى المعاد ، وإثبات سعادات دائمة للنفوس ، وإشارة إلى النبوة ، وكيفية الوحى والإلهام .

ولنقدم على الخوض فيها أصولا ثلاثة :

الأصل الأول : أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها ، وأذى وشراً يخصها ؛ وحيثما كان المدرك أشد إدراكا وأفضل ذاتاً والمدرَك أكمل وجودا وأشرف ذاتا وأدوم ثباتا ؛ فاللذة أبلغ وأوفر .

الأصل الثانى : أنه قد يكون الخروج إلى الفعل فى كمال ما ، بحيث يعلم أن المدرك لذيذ ، ولكن لايتصور كيفيته ولا يشعر به فلم يشتق إليه ولم يفزع نحوه ؛ فيكون حال المدرك حال الأصم والأعمى الملتذين برطوبة اللحن وملاحة الوجه من غير شعور وتصور وإدراك .

الأصل الثالث : أن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة ، وهناك مانع أو شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده ، أو تكون القوة ممنوة بضد ما هو كمالها فلا تحس به كالمريض والممرور ، فإذا زال العائق عاد إلى واجبه فى طبعه ؛ فصدقت شهوته ، واشتهت طبيعته ، وحصل له كمال اللذة .

فنقول بعد تمهيد الأصول : إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل ، والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض من واهب الصور على الكل ؛ مبتدئاً من المبدأ . وسالكا إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئآتها وقواها ، ثم تستمر كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله ؛

فتصير عالماً معقولا موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير والبهاء والحق ، ومتحداً به ، ومنتقشاً بمثاله ، ومنخرطا فى سلكه ، وصائرا من جوهره ؛ وهذا الكمال لا يقاس بسائر الكمالات وجوداً ودواماً ولذة وسعادة ؛ بل هذه اللذة أعلى من اللذات الحسية ، وأعلى من الكمالات الجسمانية ، بل لا مناسبة بينهما فى الشرف والكمال . وهذه السعادة لا تتم له إلا بإصلاح الجزء العملى من النفس ، وتهذيب الأخلاق. والخلق ملكة تصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية ، وذلك باستعمال التوسط بين الخلقتين المتضادتين ؛ لا بأن يفعل أفعال التوسط بل بأن يحصل ملكة التوسط بين الخلقتين المتضادتين ؛ فيحصل فى القوى الحيوانية هيئة الإذعان ، وفى القوى الناطقة هيئة الاستعلاء . ومعلوم أن ملكتى الإفراط والتفريط هما من مقتضيات القوى الحيوانية ؛ فإذا قويت حدثت فى النفس الناطقة هيئة إذعانية قد رسخت فيها من شأنها أن تجعلها قوية العلاقة مع البدن ، شديدة الانصراف إليه . وأما ملكة التوسط فهى من مقتضيات الناطقة ؛ فإذا قويت قطعت العلاقة من البدن، فسعدت السعادة الكبرى. ثم للنفوس مراتب فى اكتساب هاتين القوتين ؛ أعنى العلمية والعملية والتقصير فيهما ، فكم ينبغى أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات ، والتخلق بالأخلاق الحسنة حتى يجاوز الحد الذى فى مثله يقع فى الشقاوة الأبدية . وأى تصور وخلق يوجب له الشقاء المؤبد؟ وأى تصور وخلق يوجب له الشقاء المؤقت؟ قال : فليس يمكننى أن أنص عليه إلا بالتقريب ، وليته سكت عنه ، وقد قيل :

فدع عنك الكتابة لست منها ولو سودت وجهك بالمداد

قال : وأظن أن ذلك أن يتصور نفس الإنسان المبادىء المفارقة تصوراً حقيقيا ، ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ، ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الأول

إلى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ، ويتصور العناية وكيفيتها ، ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل أى وجود يخصها وأية وحدة تخصها . وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه ؛ وكيف ترتيب نسب الموجودات إليها . وكلما ازداد استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً ؛ وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلا أن يكون قد أكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق وعشق إلى ما هناك يصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة . ثم إن النفوس والقوى الساذجة التى لم تكتسب هذا الشوق ولا تصورت هذه التصورات : فإن كانت بقيت على ساذجيتها واستقرت فيها هيئات صحيحة إقناعية وملكات حسنة خلقية سعدت بحسب ما اكتسبت ، أما إذا كان الأمر بالضد من ذلك أو حصلت أوائل الملكة العلمية وحصل لها شوق قد تبع رأيا مكتسبا إلى كمال حالها فصدها عن ذلك عائق مضاد فقد يبقى الشقاء الأبدى ؛ وهؤلاء إما مقصرون فى السعى لتحصيل الكمال الإنسانى ، وإما معاندون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية ، والجاحدون أسوأ حالا . والنفوس البله أدنى من الخلاص من فطانة بتراء ، لكن النفوس إذا فارقت وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد فى العاقبة على مثل ما يخاطب به العامة ، ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التى فوقهم لا كمال فتسعد تلك السعادة ، ولا عدم كمال فتشقى تلك الشقاوة ، بل جميع هيئآتهم النفسانية متوجهة نحو الأسفل ، منجذبة إلى الأجسام ، ولا بد لها من تخيل ، ولا بد للتخيل من أجسام . قال : فلا بد لها من أجرام سماوية تقوم بها القوة المتخيلة ؛ فتشاهد ما قيل لها فى الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية ، وتكون الأنفس الرديئة أيضاً تشاهد العقاب المصور لهم فى الدنيا وتقاسيه ؛ فإن الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد تأثيراً ؛ كما تشاهد فى المنام ، وهذه هى السعادة والشقاوة بالقياس إلى الأنفس الخسيسة . وأما الأنفس المقدسة فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال وتتصل لكمالها بالذات وتنغمس فى اللذة الحقيقية ، ولو كان بقى فيها أثر من ذلك

اعتقادى أو خلق تأذت به وتخلفت عن درجة عليين إلى أن ينفسخ عنها .
قال : والدرجة الأعلى فيما ذكرناه لمن له النبوة ؛ إذ فى قواه النفسانية خصائص ثلاث ـ نذكرها فى الطبيعيات ـ فبها يسمع كلام الله تعالى ، ويرى ملائكته المقربين ؛ وقد تحولت على صور يراها . وكما أن الكائنات ابتدأت من الأشرف فالأشرف حتى ترقت فى الصعود إلى العقل الأول ، ونزلت فى الانحطاط إلى المادة وهى الأخس ؛ كذلك [النفوس] ابتدأت من الأخس حتى بلغت النفس الناطقة وترقت إلى درجة النبوة . ومن المعلوم أن نوع الإنسان محتاج إلى اجتماع ومشاركة فى ضروريات حاجاته ، مكتفيا بآخر من نوعه ، يكون ذلك الآخر أيضا مكتفيا به ؛ ولا تتم تلك الشركة إلا بمعاملة ومعاوضة يجريان بينهما ، يفرغ كل واحد منهما عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير . ولا بد فى المعاملة من سنة وعدل ، ولا بد من سان ومعدل ، ولا بد من أن يكون بحيث يخاطب الناس ويلزمهم السنة ؛ فلا بد من أن يكون « إنسانا ». ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم فى ذلك فيختلفون ، ويرى كل واحد منهم ماله عدلا وما عليه ظلماً ؛ فالحاجة إلى هذا الإنسان فى أن يبقى نوع الإنسان أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار والحاجبين. فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضى أمثال تلك المنافع ولا تقتضى هذه التى هى أسها . ولا يجوز أن يكون المبدأ الأول والملائكة بعده يعلم تلك ولا يعلم هذا ، ولا أن يكون ما يعلمه فى نظام الأمر الممكن وجوده الضرورى حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد ، بل كيف يجوز أن لا يوجد وما هو متعلق بوجوده ومبنى على وجوده موجود ؟ ! . فلا بد إذاً من « نبى » هو إنسان متميز من بين سائر الناس بآيات تدل على أنها من عند ربه تعالى : يدعوهم إلى التوحيد ويمنعهم من الشرك ، ويسن لهم الشرائع والأحكام ، ويحثهم على مكارم الأخلاق ، وينهاهم عن التباغض والتحاسد ، ويرغبهم فى الآخرة وثوابها ، ويضرب لهم للسعادة والشقاوة أمثالا تسكن إليها نفوسهم ؛ وأما الحق

فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملا ، وهو أن ذلك شيء لاعين رأته ، ولا أذن سمعته ، ثم تكريره عليهم العبادات ليحصل لهم بعده تذكر المعبود بالتكرير . والمذكرات إما حركات ، وإما أعدام حركات تفضى إلى حركات ؛ فالحركات كالصلوات وما فى معناها ، وأعدام الحركات كالصيام ونحوه ، وإن لم يكن لهم هذه المذكرات تناسوا جميع ما دعاهم إليه مع انقراض قرن أو قرنين . وينفعهم ذلك أيضاً فى المعاد منفعة عظيمة ؛ فإن السعادة فى الآخرة بتنزيه النفس عن الأخلاق الرديئة والملكات الفاسدة فيتقرر لها بذلك هيئة الانزعاج عن البدن ، وتحصل لها ملكة التسلط عليه ، فلا تنفعل عنه ، وتستفيد منه ملكة الالتفات إلى جهة الحق ، والإعراض عن الباطل ، وتصير شديدة الاستعداد للتخلص إلى السعادة بعد المفارقة البدنية ؛ وهذه الأفعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد أنها فريضة من عند الله تعالى، وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه فى كل فعل أن يتذكر الله ، ويعرض عن غيره لكان جديرا بأن يفوز من هذا الزكاء بحظ ؛ فكيف إذا استعملها من يعلم أن النبى من عند الله تعالى ، وبإرسال الله تعالى ، وواجب فى الحكمة الإلهية إرساله ، وأن جميع ما سنه فإنما هو ما وجب من عند الله أن يسنه ؛ وأنه متميز عن سائر الناس بخصائص بالغة ، وواجب الطاعة بآيات ومعجزات دلت على صدقه ؟ ! .

وسيأتى شرح ذلك فى الطبيعيات . لكنك تحدس مما سلف آنفاً : أن الله تعالى كيف رتب النظام فى الموجودات ؟ وكيف سخر الهيولى مطيعة للنفوس بإزالة صورة وإثبات صورة، وحيثما كانت النفوس الإنسانية أشد مناسبة للنفوس الفلكية بل وللعقل الفعال كان تأثيرها فى الهيولى أشد وأغرب ، وقد تصفو النفس صفاء شديداً لاستعداد ما للاتصال بالعقول المفارقة فيفيض عليها من العلوم ما لا يصل إليه من هو فى نوعه بالفكر والقياس ؛ فبالقوة الأولى يتصرف فى الأجرام بالتقليب والإحالة من حال إلى حال ، وبالقوة الثانية يخبر عن غيب ويكلمه ملك . فيكون ما للأنبياء عليهم السلام: وحياً، وما للأولياء : إلهاماً .

وها نحن نبتدىء القول فى « الطبيعيات » المنقولة عن الشيخ الرئيس «أبى على ابن سينا » .

٣ — فى الطَّبِيعِيَّـــات

١ — قال « أبو على بن سينا» : إن للعلم الطبيعى موضوعاً ينظر فيه وفى لواحقه كسائر العلوم ، وموضوعه : الأجسام الموجودة بما هى واقعة فى التغير ؛ وبما هى موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات، وأما مبادىء هذا العلم كمثل تركب الأجسام عن المادة والصورة ؛ والقول فى حقيقتهما ؛ ونسبة كل واحد منهما إلى الثانى ... فقد ذكرناها فى العلم الإلهى . والذى يختص من ذلك التركب بالعلم الطبيعى هو أن تعلم أن الأجسام الطبيعية منها أجسام مركبة من أجسام إما متشابهة الصور كالسرير ؛ وإما مختلفتها كبدن الإنسان ، ومنها أجسام مفردة . والأجسام المركبة لها أجزاء موجودة بالفعل متناهية ؛ وهى تلك الأجسام المفردة التى منها تركبت ، وأما الأجسام المفردة فليس لها فى الحال جزء بالفعل وفى قوتها أن تتجزأ أجزاء غير متناهية كل منها أصغر من الآخر . والتجزؤ إما بتفريق الاتصال ؛ وإما باختصاص العرض ببعض منه ، وإما بالتوهم ؛ وإذا لم يكن أحد هذه الثلاثة فالجسم المفرد لا جزء له بالفعل . قال : ومن أثبت الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ بالفعل ؛ فبطلانه بأن كل جزء مس جزءا فقد شغله بالمس . وكل ما شغل شيئا بالمس فإما أن يدع فراغا عن شغله لجهة أو لا يدع ؛ فإن ترك فراغا فقد تجزأ الممسوس، وإن لم يترك فراغا فلا يتأتى أن يماسه آخر غير المماس الأول وقد ماسه آخر . . . هذا خلف . وكذلك فى كل جزء موضوع على جزءين متصل وغيره . من تركيب المربعات منها ؛ لمساواة الأقطار والأضلاع ، ومن جهة مسامتات الظل والشمس . . . دلائل على أن الجزء الذى لا يتجزأ البتة : محال وجوده .

فنتكلم بعد هذه «المقدمة» فى مسائل هذا العلم . ونحصرها فى ست مقالات .

المقالة الأولى في لواحق الأجسام الطبيعية ؛ مثل الحركة ، والسكون ، والزمان ، والمكان ، والخلاء ، والتناهي ، والجهات ، والتماس ، والالتحام ، والاتصال ، والتالي .

أما الحركة : فتقال على تبدل حال قارة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل الاتجاه نحو شيء والوصول إليه هو بالقوة أو بالفعل ؛ فيجب أن تكون الحركة مفارقة الحال ، ويجب أن يقبل الحال التنقص والتزيد ويكون باقياً غير متشابه الحال في نفسه ، وذلك مثل السواد والبياض والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والطول والقصر والقرب والبعد وكبر الحجم وصغره : فالجسم إذا كان في مكان فتحرك فقد حصل فيه كمال وفعل أول يتوصل به إلى كمال وفعل ثان هو الوصول ؛ فهو في المكان الأول بالفعل وفي المكان الثاني بالقوة ؛ فالحركة : كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة ، ولا يكون وجودها إلا في زمان بين القوة المحضة والفعل المحض . وليست من الأمور التي تحصل بالفعل حصولا قاراً مستكملا . وقد ظهر أنها في كل أمر يقبل التنقص والتزيد وليس شيء من الجواهر كذلك ؛ فإذاً : لا شيء من الحركات في الجوهر . و « كون » الجوهر و « فساده » ليس بحركة بل هو أمر يكون دفعة . وأما الكمية : فلأنها تقبل التزيد والتنقص فخليق أن يكون فيها حركة ، كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف . وأما الكيفية ، فما يقبل منها التنقص والتزيد والاشتداد — كالتبيض والتسود — فيوجد فيه الحركة . وأما المضاف ، فأبداً عارض لمقولة من البواقي في قبول التنقص والتزيد . فإذا أضيفت إليه حركة فذلك بالحقيقة لتلك المقولة . وأما الأين ، فإن وجود الحركة فيه ظاهر وهو النقلة . وأما متى ، فإن وجوده للجسم بتوسط الحركة ، فكيف يكون فيه الحركة ؟ ولو كان ذلك لكان « لمتى » « متى » آخر . وأما الوضع ، فإن فيه حركة على رأينا خاصة كحركة الجسم المستدير على نفسه ، إذ لو توهم المكان المطيف به معدوماً لما امتنع كونه متحركا . ولو قدر ذلك في الحركة المكانية لا متنع . ومثاله في الموجودات : الجرم الأقصى

الذى ليس وراءه جسم . و « الوضع » يقبل التنقص والاشتداد ، فيقال : أنصب وأنكس . وأما الملك ، فإن تبدل الحال فيه تبدل أولا فى « الأين » ، فإذاً الحركة فيه بالعرض . وأما أن يفعل ، فتبدل الحال فيه بالقوة أو العزيمة أو الآلة ؛ فكانت الحركة فى قوة الفاعل أو عزيمته أو آلته أولا ، وفى الفعل بالعرض . على أن الحركة إن كانت خروجاً عن هيئة فهى عن هيئة قارة وليس شىء من الأفعال كذلك ، فإذاً : لا حركة بالذات إلا : فى الكم ، والكيف ، والأين ، والوضع ؛ وهو كون الشىء بحيث لا يجوز أن يكون على ما هو عليه من أينه وكمه وكيفه ووضعه قبل ذلك ولا بعده .

والسكون : هو عدم هذه الصورة فى ما من شأنه أن توجد فيه ، وهذا العدم له معنى ما ويمكن أن يرسم ، وفرق بين عدم القرنين فى الإنسان وهو السلب المطلق عقداً وقولا وبين عدم المشى له ؛ فهو حالة مقابلة للشى توجد عند ارتفاع علة المشى ، وله وجود ما بنحو من الأنحاء وله علة بنحو ، والمشى علة بالعرض لذلك العدم ؛ فالعدم معلول بالعرض موجود بالعرض .

ثم اعلم أن كل حركة توجد فى الجسم فإنما توجد لعلة محركة ؛ إذ لو تحرك بذاته وبما هو جسم لكان كل جسم متحركا فيجب أن يكون المحرك معنى زائداً على هيولى الجسمية وصورتها ، ولايخلو: إما أن يكون ذلك المعنى فى الجسم ،وإما أن لايكون: فإن كان المحرك مفارقا فلابد لتحريكه من معنى فى الجسم قابل لجهة التحريك والتغيير. ثم المتحرك لمعنى فى ذاته يسمى متحركا بذاته ، وذلك إما أن تكون العلة الموجودة فيه يصح عنها أن تحرك تارة ولاتحرك أخرى فيسمى متحركا بالاختيار ، وإما أن لا يصح فيسمى متحركا بالطبع . والمتحرك بالطبع لايجوز أن يتحرك وهو على حالته الطبيعية ؛ لأن كل ما اقتضاه طبيعة الشىء لذاته ليس يمكن أن يفارقه إلا والطبيعة قد فسدت . وكل حركة تتعين فى الجسم فإنها يمكن أن تفارق والطبيعة لم تبطل ، لكن الطبيعة إنما تقتضى الحركة للعود إلى حالتها الطبيعية . فإذا عادت ارتفع الموجب للحركة

وامتنع أن يتحرك ؛ فيكون مقدار الحركة على مقدار البعد من الحالة الطبيعية . وهذه الحركة ينبغى أن تكون مستقيمة إن كانت فى المكان ؛ لأنها لا تكون إلا لميل طبيعى ، وكل ميل طبيعى فعلى أقرب المسافة ، وكل ما هو على أقرب المسافة فهو على خط مستقيم ؛ فالحركة المكانية المستديرة ليست طبيعية ، ولاالحركة الوضعية ؛ فإن كل حركة طبيعية فإنها لهرب عن حالة غير طبيعية ، ولا يجوز أن يكون فيه قصد طبيعى بالعود إلى ما فارقه بالهرب إذ لا اختيار لها ، وقد تحقق العود ؛ فهى إذاً غير طبيعية ؛ فهى إذاً عن اختيار وإرادة ، ولو كانت عن قسر فلا بد أن ترجع إلى الطبع أو الاختيار . وأما الحركات فى أنفسها فيتطرق إليها الشدة والضعف ؛ فيتطرق إليها السرعة والبطء لا بتخلل سكنات . وهى قد تكون واحدة بالجنس إذا وقعت فى مقولة واحدة أو فى جنس واحد من الأجناس التى تحت تلك المقولة ، وقد تكون واحدة بالنوع وذلك إذا كانت ذات جهة مفروضة عن جهة واحدة إلى جهة واحدة فى نوع واحد وفى زمان مساو ؛ مثل تبييض ما يتبيض ، وقد تكون واحدة بالشخص وذلك إذا كانت عن متحرك واحد بالشخص فى زمان واحد ووحدتها بوجود الاتصال فيها . والحركات المتفقة فى النوع لا تتضاد . وأما تطابق الحركات فيعنى بها التى يجوز أن يقال لبعضها أسرع من بعض أو أبطأ أو مساو ، والأسرع هو الذى يقطع شيئاً مساوياً لما يقطعه الآخر فى زمان أقصر وضده الأبطأ ، والمساوى معلوم . وقد يكون التطابق بالقوة ، وقد يكون بالفعل ، وقد يكون بالتخيل . وأما تضاد الحركات فإن الضدين هما اللذان موضوعهما واحد وهما ذاتان يستحيل أن يجتمعا فيه وبينهما غاية الخلاف ؛ فتضاد الحركات ليس بتضاد المتحركين ، ولا بالزمان ، ولا بتضاد ما يتحرك فيه ؛ بل تضادهما هو بتضاد الأطراف والجهات ، فعلى هذا لا تضاد بين الحركة المستقيمة والحركة المستديرة المكانية ؛ لأنهما لا يتضادان فى الجهات ، بل المستديرة لا جهة فيها بالفعل ؛ لأنها متصل واحد ، فالتضاد فى الحركات

المكانية المستقيمة يتصور ؛ فالهابطة ضد الصاعدة ، والمتيامنة ضد المتياسرة . وأما التقابل بين الحركة والسكون فهو تقابل العدم والملكة ، وقد بينا أن ليس كل عدم هو السكون ؛ بل هو عدم ما من شأنه أن يتحرك ، ويختص ذلك بالمكان الذى تتأتى فيه الحركة . والسكون فى المكان المقابل إنما يقابل الحركة عنه لا الحركة إليه ؛ بل ربما كان هذا السكون استكمالا لها .

وإذا عرفت ما ذكرناه سهل عليك معرفة « الزمان » بأن تقول :

كل حركة تفرض فى مسافة على مقدار من السرعة وأخرى معها على مقدارها وابتدأتا معا ، فإنهما يقطعان المسافة معاً ؛ وإن ابتدأت إحداهما ولم تبتدىء الأخرى ولكن تركتا الحركة معا ؛ فإن إحداهما تقطع دون ما تقطعه الأولى . وإن ابتدأ معه بطىء واتفقا فى الأخذ والترك وجد البطىء قد قطع أقل والسريع أكثر ، وكان بين أخذ السريع الأول وتركه إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وأقل منها ببطء معين ؛ وبين أخذ السريع الثانى وتركه إمكان أقل من ذلك بتلك السرعة المعينة . . . يكون هذا الإمكان طابق جزءاً من الأول ولم يطابق جزءاً مقتضياً وكان من شأن هذا الإمكان التقضى ؛ لأنه لو ثبت للحركات بحال واحدة لكانت تقطع المتفقات فى السرعة ـ أى وقت ابتدأت وتركت ـ مسافة واحدة بعينها ، ولما كان إمكان أقل من إمكان ؛ فوجد فى هذا الإمكان زيادة ونقصان يتعينان ، فكان ذا مقدار مطابق للحركة ؛ فإذاً ههنا مقدار للحركات مطابق لها . وكل ما طابق الحركات فهو متصل ، ويقتضى الاتصال تجدده ؛ وهو الذى نسميه : « الزمان » . ثم هو لا بد وأن يكون فى مادة ، ومادته الحركة ؛ فهو مقدار الحركة. وإذا قدرت وقوع حركتين مختلفتين فى العدم كان هناك إمكانان مختلفان ، بل مقداران مختلفان . وقد سبق أن الإمكان والمقدار لا يتصور إلا فى موضوع ؛ فليس الزمان محدثا حدوثا زمانيا بحيث يسبقه زمان ؛ لأن كلامنا فى ذلك الزمان بعينه ؛ وإنما حدوثه حدوث إبداع لا يسبقه إلا مبدعه . وكذلك ما يتعلق به

الزمان ويطابقه ، فالزمان متصل يتهيأ أن ينقسم بالتوهم ؛ فإذا قسم ثبتت منه آنات وانقسم إلى الماضى والمستقبل ؛ وكونهما فيه ككون أقسام العدد فى العدد ، وكون الآن فيه كالوحدة فى العدد ، وكون المتحركات فيه ككون المعدودات فى العدد . و « الدهر » هو المحيط بالزمان . وأقسام الزمان ما فصل منه بالتوهم ؛ كالساعات ، والأيام ، والشهور ، والأعوام .

وأما « المكان » ؛ فيقال مكان : لشىء يكون محيطا بالجسم ، ويقال : لشىء يعتمد عليه الجسم . والأول هو الذى يتكلم فيه الطبيعى ؛ وهو حاو للمتمكن مفارق له عند الحركة ومساو له ، وليس هو شيئا فى المتمكن، وكل هيولى وصورة فهو فى المتمكن ؛ فليس المكان إذاً بهيولى وصورة ؛ ولا الأبعاد التى يدعى أنها مجردة عن المادة قائمة بمكان الجسم المتمكن ؛ لا مع امتناع خلوها كما يراه قوم ، ولا مع جواز خلوها كما يظنه مثبتو الخلاء . ونقول فى « نفى الخلاء » : إن فرض خلاء خال ، فليس هو لا شيئاً محضاً ، بل هو ذات ما له « كم » ؛ لأن كل خلاء يفرض فقد يوجد خلاء آخر أقل منه أو أكثر ،ويقبل التجزؤ فى ذاته . والمعدوم واللاشىء ليس يوجد هكذا ، فليس الخلاء لا شىء ، فهو ذو « كم » . وكل « كم » فإما متصل وإما منفصل ؛ والمنفصل لذاته عديم الحد المشترك بين أجزائه ، وقد تقرر فى الخلاء حد مشترك ، فهو إذا متصل الأجزاء منحازها فى جهات ؛ فهو إذاً : « كم » ذو وضع قابل للأبعاد الثلاثة ؛ كالجسم الذى يطابقه ، وكأنه جسم تعليمى مفارق للمادة . فنقول : الخلاء المقدر إما أن يكون موضوعا لذلك المقدار ، أو يكون الوضع والمقدار جزءين من الخلاء ؛ والأول باطل ؛ فإنه إذا رفع المقدار فى التوهم : كان الخلاء وحده بلا مقدار وقد فرض أنه ذو مقدار ... فهو خلف . وإن بقى متقدرا فى نفسه فهو مقدار بنفسه لا لمقدار حله ، وإن كان الخلاء مجموع مادة ومقدار فالخلاء إذاً جسم فهو ملاء .

وأيضا ؛ فإن كل شىء يقبل الاتصال والانفصال فهو ذو مادة مشتركة

قابلة لهما - كما بينا - ، والخلاء لا مادة له ؛ فلا يجوز عليه الانفصال والاتصال ونقول : إن التمانع محسوس بين الجسمين ، وليس التمانع من حيث المادة ؛ لأن المادة من حيث إنها مادة لا انحياز لها عن الأجزاء ، وإنما ينحاز الجسم عن الجسم لأجل صورة البعد ؛ فطباع الأبعاد تأبى التداخل ، وتوجب المقاومة والتنحى . وأيضا ؛ فإن بعداً لودخل بعداً فإما أن يكونا جميعا موجودين ، أو معدومين ، أو أحدهما موجودا والآخر معدوما ؛ فإن وجدا جميعاً ؛ فهما أزيد من الواحد ، وكل ما هو عظيم ، وهو أزيد ، فهو أعظم . وإن عدما جميعا . أو وجد أحدهما وعدم الآخر ؛ فليس مداخلة . فإذا قيل : جسم فى خلاء ، فيكون بعداً فى بعد ، وهو محال .

ونقول فى نفى اللانهاية عن الجسم : إن كل موجود الذات ذا وضع وترتيب فهو متناه ؛ إذ لو كان غير متناه فإما أن يكون غير متناه من الأطراف كلها أو غير متناه من طرف . فإن كان غير متناه من طرف أمكن أن يفصل منه من الطرف المتناهى جزء بالتوهم ، فيوجد ذلك المقدار مع ذلك الجزء شيئاً على حدة ، وبانفراده شيئاً على حدة ، ثم يطبق بين الطرفين المتناهيين فى التوهم ؛ فلا يخلو إما أن يكونا بحيث يمتدان معاً متطابقين فى الامتداد فيكون الزائد والناقص متساويين وهذا محال ، وإما أن لا يمتد بل يقصر عنه فيكون متناهياً والفصل أيضا كان متناهيا فيكون المجموع متناهيا فالأصل متناه . وأما إذا كان غير متناه من جميع الأطراف فلا يبعد أن يفرض ذا مقطع تتلاقى عليه الأجزاء ويكون طرفاً ونهاية ، ويكون الكلام فى الأجزاء والجزأين كالكلام فى الأول . وبهذا يتأتى البرهان على أن العدد المترتب الذات الموجود بالفعل متناه ، وأن مالا يتناهى بهذا الوجه هو الذى إذا وجد وفرض أنه يحتمل زيادة ونقصاناً وجب أن يلزم ذلك محال . وأما إذا كانت أجزاؤه لا تتناهى وليست معاً وكانت فى الماضى والمستقبل فغير ممتنع وجودها واحداً قبل آخر أو بعده لاحقا . أو كانت ذات

عدد غير مرتب فى الوضع ولا الطبع فلا مانع عن وجوده معا . وذلك أن مالا ترتيب له فى الوضع أو الطبع فلن يحتمل الانطباق ؛ ومالا وجود له معاً فهو فيه أبعد . ونقول فى إثبات التناهى فى القوى الجسمانية ونفى التناهى عن القوى غير الجسمانية : قال : الأشياء التى يمتنع فيها وجود غير المتناهى بالفعل فليس يمتنع فيها من جميع الوجوه ، فإن العدد لا يتناهى أى بالقوة وكذلك الحركات لا تتناهى بالقوة لا القوة التى تخرج إلى الفعل ؛ بل بمعنى أن الأعداد يتأتى أن تتزايد فلا تقف عند نهاية أخيرة . واعلم أن القوى تختلف فى الزيادة والنقصان بالنسبة إلى شدة ظهور الفعل عنها ، أو إلى عدة ما يظهر عنها ، أو إلى مدة بقاء الفعل ؛ وبينها فرقان بعيدان ؛ فإن جل ما يكون زائداً بنوع الشدة يكون ناقصا بنوع المدة . وكل قوة حركت أشد فمدة حركتها أقصر وعـــدة حركتها أكثر ، ولا يجوز أن تكون قوة غير متناهية بحسب اعتبار الشدة ؛ لأن ما يظهر من الأحوال القابلة لها لا يخلو : إما أن يقبل الزيادة على ما ظهر فيكون متناهياً يجوز علية زيادة فى آخره ، وإما أن لا يقبل فهو النهاية فى الشدة ؛ فكل قوة جسمانية متجزئة ومتناهية .

وأما الكلام فى الجهات ؛ فمن المعلوم أنا لو فرضنا خلاء فقط أو أبعادا أو جسما غير متناه فلا يمكن أن يكون للجهات المختلفة بالنوع وجود البتة ؛ فلا يكون فوق وسفل ، ويمين ويسار ، وقدام وخلف ؛ فالجهات إنما تتصور فى أجسام متناهية ، فتكون الجهات أيضاً متناهية . ولذلك يتحقق إليها إشارة . ولذاتها اختصاص وانفراد عن جهة أخرى . وإذا كانت الأجسام كرية فيكون تحدد الجهات على سبيل المحيط والمحاط ، والتضاد فيها على سبيل المركز والمحيط . وإذا كان الجسم المحدد محيطا كفى لتحديد الطرفين ؛ لأن الإحاطة تثبت المركز . فتثبت غاية البعد منه وغاية القرب من غير حاجة إلى جسم آخر . وأما إن فرض محاطاً لم تتحدد به وحده الجهات ؛ لأن القرب يتحدد به ، والبعد منه يتحدد بجسم

آخر ، إذ لا خلاء ، وذلك ينتهى لا محالة إلى محيط . ويجب أن تكون الأجسام المستقيمة الحركة لا يتأخر عنها وجود الجهات لأمكنتها وحركاتها ، بل الجهات تحصل بحركاتها ؛ فيجب أن يكون الجسم الذى تتحدد الجهات إليه جسماً متقدماً عليه ، وتكون إحدى الجهات بالطبع غاية القرب منه وهو الفوق ، ويقابله غاية البعد منهوهو السفل ؛ وهذان بالطبع وسائر الجهات لا تكون واجبة فى الأجسام بما هى أجسام ، بل بما هى حيوانات ؛ فتتميز فيها جهة القدام الذى إليه الحركة الاختيارية ، واليمين الذى منه مبدأ القوة ، والفوق إما بقياس فوق العالم ؛ وإما الذى إليه أول حركة النشوء . ومقابلاتها الخلف واليسار والسفل . والفوق والسفل محدودان بطرفى البعد الذى الأولى أن يسمى طولا ، واليمين واليسار بما الأولى أن يسمى عرضاً ، والقدام والخلف بما الأولى أن يسمى عمقاً .

المقالة الثانية ﴿ فى الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام .

من المعلوم أن الأجسام تنقسم إلى بسيطة ومركبة ، وأن لكل جسم حيزاً ما ضرورة ؛ فلا يخلو : إما أن يكون كل حيز له طبيعياً ، أو منافياً لطبيعته ، أو لا طبيعياً ولا منافياً ، أو بعضه طبيعياً وبعضه منافياً . وبطل أن يكون كل حيز له طبيعياً ؛ لأنه يلزم منه أن يكون مفارقة كل مكان له خارجاً عن طبعه أو التوجه إلى كل مكان له ملائماً لطبعه ، وليس الأمر كذلك ؛ فهو خلف . وبطل أن يكون كل حيز منافيا لطبعه ؛ لأنه يلزم منه أن لا يسكن جسم البتة بالطبع ولا يتحرك أيضاً ، وكيف يسكن أو يتحرك بالطبع وكل مكان مناف لطبعه ؟ . وبطل أن يكون كل مكان لا طبيعيا ولا منافيا ؛ لأنا إذا اعتبرنا الجسم على حالته وقد ارتفع عنه القواسر والعوارض فحينئذ لا بد له من حيز يختص به ويتحيز إليه وذلك هو حيزه الطبيعى ، فلا يزول عنه إلا بقسر قاسر . وتعين القسم الرابع : أن بعض الأحياز له طبيعى ، وبعضها غير طبيعى . وكذلك نقول فى الشكل: إن لكل جسم شكلا ما بالضرورة لتناهى حدوده ، وكل شكل فإما طبيعى

له أو بقسر قاسر ، وإذا ارتفعت القواسر فى التوهم واعتبرت الجسم من حيث هو جسم وكان فى نفسه متشابه الأجزاء فلا بد أن يكون شكله كرياً ؛ لأن فعل الطبيعة فى المادة واحد متشابه ، فلا يمكن أن يفعل فى جزء زاوية وفى جزء خطا مستقيما أو منحنياً ، فينبغى أن يتشابه الأجزاء ، فيجب أن يكون الشكل كريا . وأما المركبات فقد تكون أشكالها غير كرية لاختلاف أجزائها . فالأجسام السماوية كلها كرية . وإذا تشابهت أجزاؤها وقواها كان حيزها الطبيعى وجهتها واحدة . فلا يتصور أرضان فى وسطين فى عالمين ، ولا ناران فى أفقين ، بل لا يتصور عالمان ؛ لأنه قد ثبت أن العالم بأسره كرى الشكل ؛ فلو قدر كريان أحدهما بجنب الآخر كان بينهما خلاء ولا يتصلان إلا بجزء واحد لا ينقسم ؛ وقد تقدم استحالة الخلاء . وأما « الحركة » ؛ فمن المعلوم أن كل جسم اعتبر ذاته من غير عارض بل من حيث هو جسم فى حيز فهو إما أن يكون متحركا وإما أن يكون ساكنا . وذلك ما نعنيه بالحركة الطبيعية والسكون الطبيعى . فنقول : إن كان الجسم بسيطاً كانت أجزاؤه متشابهة ، وأجزاء ما يلاقيه وأجزاء مكانه كذلك ، فلم يكن بعض الأجزاء أولى بأن يختص ببعض أجزاء المكان من بعض ؛ فلم يجب أن يكون شىء منها له طبيعياً ، فلا يمتنع أن يكون على غير ذلك الوضع ، بل فى طباعه أن يزول عن ذلك الوضع أو الأين بالقوة ، وكل جسم لا ميل له فى طبعه فلا يقبل الحركة عن سبب خارج فبالضرورة فى طباعه حركة ما إما لكله وإما لأجزائه حتى يكون متحركا فى الوضع بحركة الأجزاء ، وإذاً : صح أن كل قابل تحريك ففيه مبدأ ميل ، ثم لايخلو إما أن يكون على الاستقامة أو على الاستدارة . والأجسام السماوية لا تقبل الحركة المستقيمة كما سبق؛ فهى متحركة على الاستدارة ، وقد بينا استناد حركاتها إلى مبادئها .

وأما الكيف فنقول أولا : إن الأجسام السماوية ليست موادها مشتركة بل هى مختلفة بالطبع . كما أن صورها مختلفة ، ومادة الواحدة منها لا يصلح أن

تتصور بصورة الأخرى ؛ ولو أمكن ذلك كذلك لقبلت الحركة المستقيمة ، وهو محال . فلها طبيعة خامسة مختلفة بالنوع ، بخلاف طبائع العناصر ؛ فإن مادتها مشتركة وصورها مختلفة ، وهي تنقسم إلى حار يابس كالنار ، وإلى حار رطب كالهواء ، وإلى بارد رطب كالماء ، وإلى بارد يابس كالأرض ؛ وهذه أعراض فيها لا صور ، ويقبل الاستحالة بعضها إلى بعض ، ويقبل النمو والذبول ، ويقبل الآثار من الأجسام السماوية . وأما الكيفيات ؛ فالحرارة والبرودة فاعلتان ؛ فالحار هو الذي يغير جسماً آخر بالتحليل والخلخلة بحيث يألم الحاس منه ، والبارد هو الذي يغير جسما بالتعقيد والتكثيف بحيث يألم الحاس منه . وأما الرطوبة واليبوسة فمنفعلتان ؛ فالرطب هو سهل القبول للتفريق والجمع والتشكيل والدفع ، واليابس هو عسر القبول لذلك . فبسائط الأجسام المركبة تختلف وتتمايز بهذه القوى الأربع ، ولا يوجد شيء منها عديما لواحدة من هذه . وليست هذه صورا مقومة للأجسام ؛ لكنها إذا تركت وطباعها ولم يمنعها مانع من خارج ظهر منها في أجرامها حر أو برد ورطوبة أو يبس ، كما أنها إذا تركت وطباعها ولم يمنعها مانع ظهر منها إما سكون أو ميل وحركة ، فلذلك قيل قوة طبيعية ، وقيل النار حارة بالطبع ، والسماء متحركة بالطبع . فعرفت الأحياز الطبيعية ، والأشكال الطبيعية ، والحركات الطبيعية ، والكيفيات الطبيعية . وعرفت أن إطلاق الطبيعية عليها بأي وجه ؛ فنقول بعد ذلك : إن العناصر قابلة للاستحالة والتغير وبينها مادة مشتركة ، والاعتبار في ذلك بالمشاهدة ؛ فإنا نرى الماء العذب انعقد حجراً جلمد والحجر يكلس فيعود رمادا ، ويرام بالحيلة حتى يصير ماء ، فالمادة مشتركة بين الماء والأرض . ونشاهد هواء صحواً يغلظ دفعة فيستحيل أكثره أو كله ماء وبرداً وثلجاً ، ونضع الجمد في كوز صفر فنجد من الماء المجتمع على سطحه كالقطر ولا يمكن أن يكون ذلك بالرشح ؛ لأنه ربما كان ذلك حيث لا يماسه الجمد وكان فوق مكانه ثم لا نجد مثله إذا كان حاراً والكوز مملوءاً . ويجتمع مثل ذلك

داخل الكوز حيث لا يماسه الجمد ، وقد يدفن القدح فى جمد محفور حفراً مهندما ويسد رأسه عليه فيجتمع فيه ماء كثير ، وإن وضع فى الماء الحار الذى يغلى مدة واستد رأسه لم يجتمع شىء ؛ وليس ذلك إلا لأن الهواء الخارج أو الداخل قد استحال ماء ؛ فبين الماء والهواء مادة مشتركة . وقد يستحيل الهواء ناراً ، وهو ما نشاهد من آلات حاقنة مع تحريك شديد على صورة المنافخ ، فيكون ذلك الهواء بحيث يشتعل فى الخشب وغيره ، وليس ذلك على طريق الانجذاب؛ لأن النار لا تتحرك إلا على سبيل الاستقامة إلى العلو ، ولا على طريق الكمون؛ إذ من المستحيل أن يكون فى ذلك الخشب من النار الكامنة ماله ذلك القدر الذى فى الجمرة ولا يحترق ، والكمون أجمع لها ، والمنتشر أضعف تأثيراً من المتجمع ؛ فتعين أنه هواء اشتعل ناراً ؛ فبين النار والهواء مادة مشتركة . ونقول : إن العناصر قابلة للكبر والصغر والتكاثف والتخلخل ، فيصير جسم أكبر من جسم من غير زيادة من خارج ، ويصير أصغر من غير نقصان ؛ فبين الكبير والصغير مادة مشتركة ؛ إذ قد تحقق أن المقدار عرض فى الهيولى ، والكبر والصغر أعراض فى الكميات . وقد نشاهد ذلك إذا أغلى الماء انتفخ وتخلخل ، والخمر ينتفخ فى الدن حتى يتصعد عند الغليان ، وكذلك القمقمة الصياحة ، وهى إذا كانت مسدودة الرأس مملوءة بالماء وأوقدت النار تحتها انكسرت وتصدعت ، ولا سبب له إلا أن الماء صار أكثر مما كان ، ولا جائز أن يقال : إنه كبر بدخول أجزاء النار فيها ؛ فإنه كيف دخلت وما خرج جزء من الماء ولا خلاء فيه ؟ ولا جائز أن يقال : إن النار طلبت جهة الفوق بطبعها ؛ فإنه كان ينبغى أن ترفع الإناء وتطيره لا أن تكسره ، وإذا كان الإناء صلبا خفيفا كان رفعه أسهل من كسره ؛ فتعين أن السبب انبساط الماء فى جميع الجوانب ودفعه سطح الإناء إلى الجوانب فيتفتق الموضع الذى كان أضعف ، وله أمثلة أخرى تدل على أن المقدار يزيد وينقص . ونقول : إن العناصر قابلة للتأثيرات

السماوية : إما آثار محسوسة مثل نضج الفواكه ومد البحار وأظهرها الضوء والحرارة بواسطة الضوء والتحريك إلى فوق بتوسط الحرارة ؛ والشمس ليست بحارة ولا متحركة إلى فوق ، وإنما تأثيراتها معدات للمادة فى قبول الصورة من واهب الصور ، وقد يكون للقوى الفلكية تأثيرات خارجة من العنصريات ؛ وإلا فكيف يبرد الأفيون أقوى مما يبرد الماء والجزء البارد فيه مغلوب بالتركيب مع الأضداد ؟ وكيف يفعل ضوء الشمس فى عيون العشى والنبات بأدنى تسخين ما لا تفعله النار بتسخين يكون فوقه ؟ . فتبين أن العناصر كيف قبلت الاستحالة والتغير والتأثير . وتبين مالها بالعنصر والجوهر .

المقالة الثالثة { فى المركبات والآثار العلوية .

قال ابن سينا : إن العناصر الأربعة عساها أن لا توجد كلياتها صرفة بل يكون فيها اختلاط ، ويشبه أن تكون النار أبسطها فى موضعها ثم الأرض ، أما النار فلأن ما يخالطها يستحيل إليها لقوتها ، وأما الأرض فلأن نفوذ قوى ما يحيط بها فى كليتها بأسرها كالقليل ، وعسى أن يكون باطنها القريب من المركز يقرب من البساطة . ثم الأرض على طبقات : الطبقة الأولى القريبة من المركز ، والثانية الطين ، والثالثة بعضها ماء وبعضها طين جففته الشمس وهو البر . والسبب فى أن الماء غير محيط بالأرض أن الأرض تنقلب ماء فتحصل وهدة والماء يستحيل أرضا فتحصل ربوة ، والأرض صلب وليس بسيال كالماء والهواء حتى ينصب بعض أجزائه إلى بعض ويتشكل بالاستدارة . وأما الهواء فهو أربع طبقات : طبقة تلى الأرض فيها مائية من البخارات وحرارة لأن الأرض تقبل الضوء من الشمس فتحمى فتتعدى الحرارة إلى ما يجاورها ، وطبقة لا تخلو عن رطوبة بخارية ولكن أقل حرارة ، وطبقة هى هواء صرف صاف ، وطبقة دخانية لأن الأدخنة ترتفع إلى الهواء وتقصد مركز النار فتكون كالمنتشر فى السطح الأعلى من الهواء إلى أن تتصعد فتحترق . وأما النار فإنها طبقة واحدة ولاضوء لها

بل هى كالهواء المشف الذى لا لون له ، وإن رئى لون للنار فهى بما يخالطها من الدخان صارت ذات لون . ثم فوق النار الأجرام العالية الفلكية ؛ والعناصر بطبقاتها طوعها والكائنات الفاسدات تتولد من تأثيراتها . والفلك وإن لم يكن حاراً ولا بارداً فإنه ينبعث منه فى الأجرام السفلية حرارة وبرودة بقوى تفيض منه إليها ، ونشاهد هذا من إحراق شعاعه المنعكس على المرائى ، ولو كان سبب الإحراق حرارة الشمس دون شعاعه لكان كل ما هو أقرب إلى العلو أسخن ، بل سبب الإحراق إلتفاف الشعاع الشمسى المسخن لما يلتف به فيسخن الهواء ؛ فالفلك إذا هيج بإسخانه الحرارة بخر من الأجسام المائية ودخن من الأجسام الأرضية وأثار شيئاً بين الغبار والدخان من الأجسام المائية الأرضية . والبخار أقل مسافة فى صعوده من الدخان ، لأن الماء إذا سخن كان حاراً رطباً . والأجزاء الأرضية إذا سخنت ولطفت كانت حارة يابسة ، والحار الرطب أقرب إلى طبيعة الهواء . والحار اليابس أقرب إلى طبيعة النار . والبخار لا يجاوز مركز الهواء بل إذا وافى منقطع تأثير الشعاع برد وكثف ، والدخان يتعدى حيز الهواء حتى يوافى تخوم النار ، وإذا احتبسا فيهما حدثت كائنات أخر . فالدخان إذا وافى حيز النار اشتغل ، وإذا اشتعل فربما سعى فيه الاشتعال فرئى كأنه كوكب يقذف به ؛ وربما احترق وثبت فيه الاحتراق فرئيت العلامات الهائلة الحمر والسود ، وربما كان غليظاً ممتداً وثبت فيه الاشتعال ووقف تحت كوكب ودارت به النار بدوران الفلك وكان ذنباً له . وربما كان عريضا فرئى كأنه لحية كوكب ، وربما حميت الأدخنة فى برد الهواء للتعاقب المذكور فانضغطت مشتعلة ، وإن بقى شىء من الدخان فى تضاعيف الغيم وبرد صار ريحا وسط الغيم يتحرك عنه بشدة يحصل منه صوت يسمى الرعد ، وإن قويت حركته وتحريكه اشتعل من حرارة الحركة والهواء والدخان فصار ناراً مضيئة تسمى البرق ، وإن كان المشتعل كثيفا ثقيلا محرقا اندفع بمصادمات الغيم إلى جهة الأرض فيسمى صاعقة ؛ ولكنها نار لطيفة تنفذ

فى الثياب والأشياء الرخوة وتنصدم بالأشياء الصلبة كالذهب والحديد فيذيبه حتى يذيب الذهب فى الكيس ولا يحرق الكيس ؛ ويذيب ذهب المراكب ولا يحرق السير . ولا يخلو برق عن رعد لأنهما جميعاً عن الحركة ؛ ولكن البصر أحد ، فقد يرى البرق ولا ينتهى صوت الرعد إلى السمع ، وقد يرى متقدما ويسمع متأخرا .

وأما البخار الصاعد فمنه ما يلطف ويرتفع جدا ويتراكم ويكثر مدده فى أقصى الهواء عند منقطع الشعاع فيبرد فيكثف فيقطر فيكون المتكاثف منه سحابا ؛ والقاطر مطرا ، ومنه مايقصر لثقله عن الارتفاع بل يبرد سريعا وينزل كما لو يوافيه برد الليل سريعا قبل أن يتراكم سحاباً ؛ وهذا هو الطل ، وربما جمد البخار المتراكم فى الأعالى أعنى السحاب فنزل وكان ثلجا ، وربما جمد البخار غير المتراكم فى الأعالى أعنى مادة الطل فنزل وكان صقيعا ، وربما جمد البخار بعد ما استحال قطرات ماء فكان بردا ؛ وإنما يكون جموده فى الشتاء وقد فارق السحاب وفى الربيع وهو داخل السحاب ؛ وذلك إذا سخن خارجه فبطنت البرودة إلى داخله فتكاثف داخله واستحال ماء وأجمده شدة البرودة ، وربما تكاثف فى الهواء نفسه لشدة البرد فاستحال سحابا واستحال مطرا . ثم ربما وقع على صقيل الظاهر من السحاب صور النيرات وأضواؤها كما يقع فى المرائى والجدران الثقيلة فيرى ذلك على أحوال مختلفة بحسب اختلاف بعدها من النير وقربها وبعدها من المرئى وصفائها وكدورتها واستوائها ورعشتها وكثرتها وقلتها ؛ فيرى هالة وقوس قزح وشموس وشهب . فالهالة تحدث عن انعكاس البصر عن الرش المطيف بالنير إلى النير حيث يكون الغمام المتوسط لا يخفى النير ؛ فيرى دائرة كأنها منطقة محورها الخط الواصل بين الناظر وبين النير ، وما فى داخلها ينفذ عنه البصر إلى النير ، ونوره الغالب على أجزاء الرش يجعله كأنه غير موجود ، وكأن الغيم هناك هواء شفاف . وأما القوس فإن الغمام يكون فى خلاف جهة النير ، فتنعكس الزوايا عن الرش إلى النير لا بين الناظر والنير بل الناظر أقرب إلى النير منه إلى المرآة فتقع الدائرة

التي هي كالمنطقة أبعد من الناظر إلى النير . فإن كانت الشمس على الأفق كان الخط المار بالناظر والنير على بسيط الأفق وهو المحور . فيجب أن يكون سطح الأفق يقسم المنطقة بنصفين ، فيرى القوس نصف دائرة . فإن ارتفعت الشمس انخفض الخط المذكور فصار الظاهر من المنطقة الموهومة أقل من نصف دائرة . وأما تحصيل الألوان على الجهة الشافية فإنه لم يستبن بعد . والسحب ربما تفرقت وذابت فصارت ضبابا . وربما اندفعت بعد التطلف إلى أسفل فصارت رياحا . وربما هاجت الرياح لاندفاع بعضها من جانب إلى جهة ، وربما هاجت لانبساط الهواء بالتخلخل عند جهة واندفاعه إلى أخرى ، وأكثر ما يهيج لبرد الدخان المتصعد المجتمع الكثير ونزوله فإن مبادىء الرياح فوقانية ، وربما عطفها مقاومة الحركة الدورية التي تتبع الهواء العالى فانعطفت رياحا ، والسموم ما كان منها محترقا . وأما الأبخرة داخل الأرض فتميل إلى جهة فتبرد فتستحيل ماء فيصعد بالمد فيخرج عيونا . وإن لم تدعها السخونة تبرد وكثرت وغلظت فلم تنفذ فى مجارى مستحصفة فاجتمعت واندفعت مرة فزلزلت الأرض فخسفت . وقد تحدث الزلزلة من تساقط أعالى وهدة فى باطن الأرض فيموج بها الهواء المحتقن ، وإذا احتبست الأبخرة فى باطن الجبال والكهوف فيتولد منها الجواهر إذا وصل إليها من سخونة الشمس وتأثير الكواكب حظ . وذلك بحسب اختلاف المواضع والأزمان والمواد . فمن الجواهر ما هو قابل للإذابة والطرق كالذهب والفضة ويكون قبل أن يصلب زئبقا ونفطا . وانطراقها لحياة رطوبتها ولعصيانها الجمود التام . ومنها مالا يقبل ذلك . وقد تتكون من العناصر أكوان أيضا بسبب القوى الفلكية إذا امتزجت العناصر امتزاجا أكثر اعتدالا من المعادن . فيحصل فى المركب قوة غاذية وقوة نامية وقوة مولدة ، وهذه القوى متمايزة بخصائصها .

المقالة الرابعة

فى النفوس وقواها .

اعلم أن النفس كجنس واحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها النباتية : وهى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد ويربو ويغتذى ، والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذى قيل إنه غذاؤه ، ويزيد فيه مقدار ما يتحلل أو أكثر أو أقل . والثانى النفس الحيوانية : وهى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة . والثالث النفس الإنسانية : وهى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية . وللنفس النباتية قوى ثلاث وهى : القوة الغاذية : وهى القوة التى تحيل جسما آخر إلى مشاكلة الجسم الذى هى فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه ، والقوة المنمية : وهى قوة تزيد فى الجسم الذى هى فيه بالجسم المتشبه به زيادة فى أقطاره طولا وعرضا وعمقا بقدر الواجب ؛ ليبلغ به كماله فى النشوء ، والقوة المولدة : وهى التى تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشابه به من التخليق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل . فللنفس النباتية ثلاث قوى .

وللنفس الحيوانية قوتان محركة ومدركة ، والمحركة على قسمين إما محركة بأنها باعثة ، وإما محركة بأنها فاعلة . والباعثة : هى القوة النزوعية الشوقيه . وهى القوة التى إذا ارتسمت فى التخيل بعد صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملت القوة التى تدركها على التحريك ، ولها شعبتان : شعبة تسمى شهوانية ، وهى قوة تبعث على تحريك يقرب من الأشياء المتخيلة ضرورة أو نافعة طلباً للذة ، وشعبة تسمى غضبية وهى قوة تبعث على تحريك تدفع به الشىء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة . وأما القوة المحركة على أنها فاعلة ؛ فهى قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات إلى جهة المبدأ أو ترخيها أو تمددها طولا فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ .

وأما القوة المدركة فتنقسم قسمين : أحـــدهما قوة تدرك من خارج ، وهى الحواس الخمس ، أو الثمانية : فمنها البصر ؛ وهى قوة مرتبة فى العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية فى الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة . ومنها السمع ؛ وهى قوة مرتبة فى العصب المتفرق فى سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى إليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطاً بعنف يحدث منه تموج فاعل للصوت يتأدى إلى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ ، ويموجه بشكل نفسه ، وتماس أمواج تلك الحركة العصبة ؛ فيسمع . ومنها الشم ؛ وهى قوة مرتبة فى زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى تدرك ما يؤدى إليه الهواء المستنشق من الرائحة المخالطة لبخار الريح ، والمنطبع بالاستحالة من جرم ذى رائحة . ومنها الذوق ؛ وهى قوة مرتبة فى العصب المفروش على جرم اللسان تدرك الطعوم المتحللة من الأجسام المماسة المخالطة للرطوبة اللعابية التى فيه فتحيله . ومنها اللمس ؛ وهى قوة منبثة فى جلد البدن كله ولحمه فاشية فيه ؛ والأعصاب تدرك ما تماسه وتؤثر فيه بالمضادة وتغيره فى المزاج أو الهيئة ، ويشبه أن تكون هذه القوة لا نوعاً بل جنساً لأربع قوى منبثة معاً فى الجلد كله : الواحدة حاكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد ، والثانية حاكمة فى التضاد الذى بين الصلب واللين ، والثالثة حاكمة فى التضاد الذى بين الرطب واليابس ، والرابعة حاكمة فى التضاد الذى بين الخشن والأملس ؛ إلا أن اجتماعها معا فى آلة واحدة يوهم تأحدها فى الذات . والمحسوسات كلها تتأدى إلى آلات الحس فتنطبع فيها فتدركها القوة الحاسة .

والقسم الثانى : قوى تدرك من باطن ؛ فمنها ما يدرك صور المحسوسات ، ومنها ما يدرك معانى المحسوسات . والفرق بين القسمين هو أن الصورة هو الشيء الذى تدركه النفس الناطقة والحس الظاهر معا ، ولكن الحس يدركه أولا ويؤديه

إلى النفس ، مثل إدراك الشاة صورة الذئب . وأما المعنى فهو الشيء الذى تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس أولا ، مثل إدراك الشاة المعنى المضاد فى الذئب الموجب لخوفها إياه وهربها عنه . ومن المدركات الباطنة ما يدرك ويفعل ، ومنها ما يدرك ولا يفعل . والفرق بين القسمين : أن الفعل فيها هو أن تركب الصور والمعانى المدركة بعضها مع بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، فيكون إدراك وفعل أيضاً فيما أدرك ، والإدراك لا مع الفعل هو أن تكون الصورة أو المعنى ترتسم فى القوة فقط من غير أن يكون لها فعل وتصرف فيه . ومن المدركات الباطنة ما يدرك أولا ومنها ما يدرك ثانياً ، والفرق بين القسمين : أن الإدراك الأول هو أن يكون حصول الصورة على نحو ما من الحصول قد وقع للشيء من نفسه ، والإدراك الثانى هو أن يكون حصولها من جهة شيء آخر أدى إليها .

ثم من القوى الباطنة المدركة الحيوانية قوة « بنطاسيا » وهو الحس المشترك وهى قوة مرتبة فى التجويف الأول من مقدم الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس متأدية إليه . ثم الخيال والمصورة ، وهى قوة مرتبة فى آخر التجويف المقدم من الدماغ تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس ، ويبقى فيها بعد غيبة المحسوسات . والقوة التى تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ، وتسمى مفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية ، فهى قوة مرتبة فى التجويف الأوسط من الدماغ عند الدودة من شأنها أن تركب بعض ما فى الخيال مع بعض ، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار . ثم القوة الوهمية وهى قوة مرتبة فى نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية ، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب عنه وأن الولد معطوف عليه . ثم القوة الحافظة الذاكرة ، وهى قوة مرتبه فى التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانى غير المحسوسة فى المحسوسات . ونسبة الحافظة إلى الوهمية كنسبة الخيال إلى الحس المشترك ، إلا أن ذلك

فى المعانى وهذا فى الصور . فهذه خمس قوى الحيوانية .

وأما النفس الناطقة للإنسان فتنقسم قواها أيضاً إلى قوة عالمة وقوة عاملة ، وكل واحد من القوتين يسمى عقلا باشتراك الاسم . فالعاملة قوة هى مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها إصلاحية ، ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية ، واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، واعتبار بالقياس إلى نفسها . وقياسها إلى النزوعية أن تحدث عنها فيها هيئات تخص الإنسان تتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال ؛ مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء . وقياسها إلى المتخيلة والمتوهمة هو أن تستعملها فى استنباط التدابير فى الأمور الكائنة والفاسدة ، واستنباط الصناعات الإنسانية . وقياسها إلى نفسها أن فيما بينها وبين العقل النظرى تتولد الآراء الذائعة المشهورة ؛ مثل إن الكذب قبيح والصدق حسن . وهذه القوة هى التى يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه أحكام القوة العاقلة حتى لا تنفعل عنه البتة بل ينفعل عنها ؛ فلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية . وهى التى تسمى أخلاقا رذيلة . بل تحدث فى القوى البدنية هيئات انقيادية لها وتكون متسلطة عليها . وأما القوة العالمة النظرية ؛ فهى قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك ، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شىء . ثم لها إلى هذه الصور نسب ؛ وذلك أن الشىء الذى من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلا له . وقد يكون بالفعل .

والقوة على ثلاثة أوجه : قوة مطلقة هيولانية ؛ وهو الاستعداد المطلق من غير فعل ما كقوة الطفل على الكتابة ، وقوة ممكنة ؛ وهو استعداد مع فعل ما كقوة الطفل بعد ما تعلم بسائط الحروف ، وقوة تسمى ملكة ؛ وهى قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة ويكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب .

فالقوة النظرية قد تكون نسبتها إلى الصور نسبة الاستعداد المطلق ؛ وتسمى عقلا هيولانيا ، وإذا حصل فيها من المعقولات الأولى التى يتوصل بها إلى المعقولات الثانية تسمى عقلا بالفعل ، وإذا حصلت فيها المعقولات الثانية المكتسبة وصارت مخزونة له بالفعل متى شاء طالعها ؛ فإن كانت حاضرة عنده بالفعل تسمى عقلا مستفادا ، وإذا كانت مخزونة تسمى عقلا بالملكة ، وههنا ينتهى النوع الإنسانى ويتشبه بالمبادىء الأولى للوجود كله .وللناس مراتب فى هذا الاستعداد ؛ فقد يكون عقل شديد الاستعداد حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شىء من تخريج وتعليم،حتى كأنه يعرف كل شىء من نفسه لا تقليداً بل بترتيب يشتمل على حدود وسطى فيه : إما دفعة فى زمان واحد ، وإما دفعات فى أزمنة شتى ؛ وهى القوة القدسية التى تناسب روح القدس فيفيض عليها منه جميع المعقولات . أو ما يحتاج إليه فى تكميل القوة العملية . فالدرجة العليا منها «النبوة» فربما يفيض عليها وعلى المتخيلة من روح القدس معقول تحاكيه المتخيلة بأمثلة محسوسة أو كلمات مسموعة ؛ فيعبر عن الصورة بملك فى صورة رجل ، وعن الكلام بوحى فى صورة عبارة .

المقالة الخامسة ﴿ فى أن النفس الإنسانية جوهر ليس بجسم ولا قائم بجسم. وأن إدراكها قد يكون بآلات وقد يكون بذاتها بغير آلات. ﴾ وأنها واحدة وقواها كثيرة ، وأنها حادثة مع حدوث البدن وباقية بعد فناء البدن.

أما البرهان على أن النفس ليست بجسم هو أنا نحس من ذواتنا إدراكا معقولا مجرداً عن المواد وعوارضها ؛ أعنى الكم والأين والوضع ؛ إما لأن المدرك لذاته مجرد كالعلم بالوحدة والعلم بالوجود مطلقا ، وإما لأن العقل جرده عن العوارض كالإنسان مطلقا. فيجب أن ينظر فى ذات هذه الصورة المجردة كيف هى فى تجردها ؟ أبالقياس إلى الشىء المأخوذ عنه ؟ أم بالقياس إلى مجرد الآخذ ؟ ولا يشك أنها بالقياس إلى المأخوذ عنه ليست مجردة ؛ فبقى أنها مجردة من الوضع والأين

عند وجودها فى العقل ، والجسم ذو وضع وأين ، وما لا وضع له لا يحل ما له وضع وأين . وهذه الطريقة أقوى الطرق ؛ فإن الشيء المعقول الواحد الذات المتجرد عن المادة لا يخلو : إما أن يكون له نسبة إلى بعض الأجزاء دون البعض فيحل فى جهة دون جهة حتى يكون متيامنا أو متياسراً بالنسبة إلى المحل ، أو تكون نسبته إلى الكل نسبة واحدة ، أو لا يكون لها نسبة إليه ولا له إلى جميع الأجزاء ؛ فإن ارتفعت النسبة من كل وجه ارتفع الحلول فى جملة الجسم أو فى جزء من أجزائه ، وإن تحققت النسبة صار الشيء المعقول ذا وضع وقد وضع غير ذى وضع ؛ هذا خلف . وبه يتبين أن الصورة المنطبعة فى المادة لا تكون إلا أشباحاً لأمور جزئية منقسمة ، ولكل جزء منها نسبة بالفعل أو بالقوة إلى جزء منها . وأيضاً فإن الشيء المتكثر فى أجزاء الحد له من جهة التمام وحدة هو بها لا ينقسم ، فتلك الوحدة بما هى وحدة كيف ترتسم فى منقسم ؟ . وأيضاً من شأن القوة الناطقة أن تعقل بالفعل واحداً واحداً من المعقولات غير متناهية بالقوة وليس واحد أولى من الآخر ؛ وقد صح لنا أن الشيء الذى يقوى على أمور غير متناهية بالقوة لا يجوز أن يكون محله جسما ولا قوة فى جسم . ومن الدليل القاطع على أن محل المعقولات ليس بجسم : أن الجسم منقسم بالقوة بالضرورة ، وما لا ينقسم لا يحل المنقسم ، والمعقول غير منقسم ، فلا يحل المنقسم : أما ان الجسم منقسم فقد دللنا عليه ، وأما أن المعقول المجرد لا ينقسم فقد فرغنا عنه ، وأما أن ما لا ينقسم لا يحل منقسما ؛ فإنا لو قسمنا المحل ، فلا يخلو : إما أن يبطل الحال فيه وهذا كذب ، أو لا يبطل ، ولا يخلو : إما أن يبقى حالا فى بعضه كما كان حالا فى كله وهذا محال فإنه يجب أن يكون حكم البعض حكم الكل ، وإما أن ينقسم بانقسام محله ، وقد فرض غير منقسم . ثم لو فرض انقسام الحال فيه فلا يخلو : إما أن تكون أجزاؤه متشابهة كالشكل المعقول أو العدد ، وليس كل صورة معقولة بشكل ، أو تكون الصورة المعقولة خيالية لا عقلية صرفة . وأظهر من ذلك أنه ليس يمكن

أن يقال: إن كل واحد من الجزءين هو بعينه الكل فى المعنى، وإن كانا غير متشابهين مثل أجزاء الحد من الجنس والفصل فيلزم منه محالات: منها أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضاً، فيجب أن تكون الأجناس والفصول غير متناهية وهذا باطل. وأيضا، فإنه إن وقع الجنس فى جانب والفصل فى جانب ثم لو قسمنا الجسم لكان يجب أن يقع نصف الجنس فى جانب ونصف الفصل فى جانب وهو محال، ثم ليس أحد الجزءين أولى بقبول الجنس منه بقبول الفصل. وأيضاً: ليس كل معقول يمكن أن يقسم إلى معقولات أبسط، فإن ههنا معقولات هى أبسط المعقولات ومبادىء للتركيب فى سائر المعقولات وليس لها أجناس ولا فصول ولا انقسام فى الكم ولا فى المعنى، فلا يتوهم فيها أجزاء متشابهة. فتبين بهذه الجملة أن محل المعقولات ليس بجسم، ولا قوة فى جسم، فهو إذاً: جوهر معقول، علاقته مع البدن لا علاقة حلول ولا علاقة انطباع بل علاقة التدبير والتصرف، وعلاقته من جهة العلم الحواس الباطنة المذكورة، وعلاقته من جهة العمل القوى الحيوانية المذكورة، فيتصرف فى البدن. وله فعل خاص يستغنى به عن البدن وقواه، فإن من شأن هذا الجوهر أن يعقل ذاته، ويعقل أنه عقل ذاته، وليس بينه وبين ذاته آلة، ولا بينه وبين آلته آلة، فإن إدراك الشيء لا يكون إلا بحصول صورته فيه. وما يقدر آلة من قلب أو دماغ لا يخلو: إما أن تكون صورته بعينها حاصلة للعقل حاضرة، وإما أن تكون صورة غيرها بالعدد حاصلة. وباطل أن تكون صورة الآلة حاضرة بعينها، فإنها فى نفسها حاصلة أبدا، فيجب أن يكون إدراك العقل لها حاصلا أبدا، وليس الأمر كذلك، فإنه تارة يعقل وتارة يعرض عن الإدراك، والإعراض عن الحاضر محال. وباطل أن تكون الصور غير الآلة بالعدد، فإنها إما أن تحل فى نفس القوة من غير مشاركة الجسم فيدل ذلك على أنها قائمة بنفسها وليست فى الجسم، وإما بمشاركة الجسم حتى لا تكون هذه الصورة المغايرة فى نفس القوة العقلية وفى الجسم الذى هو الآلة، فيؤدى إلى اجتماع صورتين

متماثلتين فى جسم واحد ، وهو محال . والمغايرة بين أشياء تدخل فى حد واحد إما لاختلاف المواد أو لاختلاف ما بين الكلى والجزئى وليس هذان الوجهان ؛ فثبت أنه لا يجوز أن يدرك المدرك آلة هى آلته فى الإدراك . ولا يختص ذلك بالعقل فإن الحس إنما يحس شيئا خارجاً ولا يحس ذاته ولا آلته ولا إحساسه ، وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلته ؛ ولهذا فإن القوى الدراكة بانطباع الصور فى الآلات يعرض لها الكلال من إدامة العمل ، والأمور القوية والشاقة الإدراك توهنها وربما تفسدها ؛ كالضوء الشديد للبصر ، والرعد القوى للسمع ، وكذلك عند إدراك القوىّ لا يقوى على إدراك الضعيف . والأمر فى القوة العقلية بالعكس ؛ فإن إدامتها للتعقل وتصورها الأمور الأقوى يكسبها قوة وسهولة قبول ، وإن عرض لها كلال وملال فلاستعانته العقل بالخيال .

على أن القوى الحيوانية ربما تعين النفس الناطقة فى أشياء منها أن يورد عليها الحس جزئيات الأمور فيحدث لها أمور أربعة : أحدها : انتزاع النفس الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعلائقها ولواحقها ، ومراعاة المشترك فيه والمتباين به والذاتى وجوده والعرضى ؛ فيحدث للنفس من ذلك مبادىء التصور ، وذلك بمعاونته استعمال الخيال والوهم . والثانى : إيقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب وإيجاب ، فما كان التأليف منها بسلب وإيجاب ذاتياً بيناً بنفسه أخذته ، وما كان ليس كذلك تركته إلى أن يصادف الواسطة . والثالث : تحصيل المقدمات التجريبية بأن يوجد بالحس محمول لازم الحكم لموضوع أو تال لازم لمقدم ، فيحصل له اعتقاد مستفاد من حس وقياس ما . والرابع : الأخبار التى يقع بها التصديق لشدة التواتر . فالنفس الإنسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادىء للتصور والتصديق ، وأما إذا استكملت النفس وقويت فإنها تنفرد بأفاعيلها على الإطلاق . وتكون القوى الحسية والخيالية وغيرها صارفة لها عن فعلها ، وربما تصير الوسائط والأسباب عوائق .

قال : والدليل على أن النفس الإنسانية حادثة مع حدوث البدن أنها متفقة فى النوع والمعنى ، فإن وجدت قبل البدن : فإما أن تكون متكثرة الذوات أو تكون ذاتاً واحدة ، ومحال أن تكون متكثرة الذوات ؛ فإن تكثرها إما أن يكون من جهة الماهية والصورة، وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة ، وبطل الأول لأن صورتها واحدة وهى متفقة فى النوع ، والماهية لا تقبل اختلافا ذاتيا ؛ وبطل الثانى لأن البدن والعنصر فرض غير موجود . قال : ومحال أن تكون واحدة الذات ، لأنه إذا حصل بدنان حصلت فيهما نفسان : فإما أن يكونا قسمى تلك النفس الواحدة وهو محال ؛ لأن ما ليس له عظم وحجم لا يكون منقسما ، وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد فى بدنين . وهذا لا يحتاج إلى كثير تكلف فى إبطاله ؛ فقد صح أن النفس تحدث كلما حدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها ، ويكون فى هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ـ ذلك البدن الذى استحقه ـ نزاع طبيعى إلى الاشتغال به واستعماله والاهتمام بأحواله ، والانجذاب إليه يخصها ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع إلا بواسطته . وأما بعد مفارقة البدن فإن الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التى كانت وباختلاف أزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التى بحسب أبدانها المختلفة لا محالة بأحوالها . وأنها لا تموت بموت البدن ؛ لأن كل شىء يفسد بفساد شىء آخر فهو متعلق به نوعا من التعلق : فإما أن يكون تعلقه به تعلق المكافىء فى الوجود ، وكل واحد منهما جوهر قائم بنفسه ، فلا تؤثر المكافأة فى الوجود فى فساد أحدهما بفساد الثانى ؛ لأنه أمر إضافى ، وفساد أحدهما يبطل الإضافة لا الذات . وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر فى الوجود ، فالبدن علة للنفس . والعلل أربع : فلا يجوز أن يكون علة فاعلية ؛ فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً إلا بقواه ، والقوى الجسمانية إما أعراض أو صور مادية ؛ فمحال أن يفيد أمر قائم بالمادة وجود ذات قائمة بنفسها لا فى مادة .

ولا يجوز أن يكون علة قابلية ، فقد بينا أن النفس ليست منطبعة فى البدن . ولا يجوز أن يكون علة صورية أو كمالية ، فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس . فإذاً تعلق النفس بالبدن ليس تعلقاً على أنه علة ذاتية لها . نعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس ، فإنه إذا حدث بدن يصلح أن يكون آلة للنفس ومملكة لها أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية ، فإن إحداثها بلا سبب يخصص إحداث واحد دون واحد يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد ،ولأن كل كائن بعد ما لم يكن يستدعى أن يتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله أو تهيؤ نسبته إليه كما تبين . ولأنه لو كان يجوز أن تكون النفس الجزئية تحدث ولم تحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل لكانت معطلة الوجود ولا شىء معطل فى الطبيعة ، ولكن إذا حدث التهيؤ والاستعداد فى الآلة حدث من العلل المفارقة شىء هو النفس . وليس إذا وجب حدوث شىء من حدوث شىء وجب أن يبطل مع بطلانه . وأما القسم الثالث مما ذكرنا وهو أن تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم . فالمتقدم إن كان بالزمان فيستحيل أن يتعلق وجوده به وقد تقدمه فى الزمان ، وإن كان بالذات فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم . على أن فساد البدن بأمر يخصه من تغير المزاج والتركيب وليس ذلك مما يتعلق بالنفس . فبطلان البدن لا يقتضى بطلان النفس .

ويقول : إن سبباً آخر لا يفسد النفس أيضاً . بل هى فى ذاتها لا تقبل الفساد . لأن كل شىء من شأنه أن يفسد بأمر ما ففيه قوة أن يفسد . وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى ، ومحال أن يكون من جهة واحدة فى شىء واحد قوة أن يفسد وفعل أن يبقى . فإن تهيؤه للفساد شىء وفعله للبقاء شىء آخر . فالأشياء المركبة يجوز أن يجتمع فيها الأمران لوجهين . أما البسيطة فلا يجوز أن يجتمعا فيها .ومن الدليل على ذلك أيضاً : أن كل شىء يبقى وله قوة أن يفسد فله قوة أن يبقى أيضاً . لأن بقاءه ليس بواجب ضرورى ، وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً . والإمكان هو طبيعة القوة ، فإذاً : يكون له فى جوهره قوة أن يبقى وفعل أن يبقى . فيكون

فعل أن يبقى منه أمراً يعرض للشىء الذى له قوة أن يبقى ، فذلك الشىء الذى له القوة على البقاء ، وفعل البقاء أمر مشترك البقاء له كالصورة ، وقوة البقاء له كالمادة ؛ فيكون مركباً من مادة وصورة ، وقد فرضناه واحداً فرداً ؛ هذا خلف . فقد بان أن كل أمر بسيط فغير مركب فيه قوة أن يبقى وفعل أن يبقى بل ليس فيه قوة أن يعدم باعتبار ذاته ؛ والفساد لا يتطرق إلا إلى المركبات . وإذا تقرر أن البدن إذا تهيأ واستعد استحق من واهب الصور نفساً تدبره ، ولا يختص هذا ببدن دون بدن ، بل كل بدن حكمه كذلك ، فإذا استحق النفس وقارنته فى الوجود فلا يجوز أن تتعلق به نفس أخرى ؛ لأنه يؤدى إلى أن يكون لبدن واحد نفسان وهو محال؛ « فالتناسخ » إذاً باطل .

المقالة السادسة فى وجه خروج العقل النظرى من القوة إلى الفعل . وأحوال خاصة بالنفس الإنسانية من الرؤيا الصادقة والكاذبة ، وإدراكها علم الغيب ، ومشاهدتها صوراً لا وجود لها من خارج تلك الوجوه ، ومعنى النبوة والمعجزات وخصائصها التى تتميز بها عن المخاريق .

أما الأول ؛ فقد بينا أن النفس الإنسانية لها قوة هيولانية ؛ أى استعداد لقبول المعقولات بالفعل ، وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فلا بد له من سبب يخرجه إلى الفعل ، وذلك السبب يجب أن يكون موجوداً بالفعل ، فإنه لو كان موجوداً بالقوة لاحتاج إلى مخرج آخر : فإما أن يتسلسل ، أو ينتهى إلى مخرج هو موجود بالفعل لا قوة فيه ؛ فلا يجوز أن يكون ذلك جسماً لأن الجسم مركب من مادة وصورة ، والمادة أمر بالقوة ، فهو إذاً جوهر مجرد عن المادة وهو العقل الفعال . وإنما سمى فعالا بإزاء كون العقول الهيولانية منفعلة . وقد سبق إثباته فى الإلهيات من وجه آخر . وليس يختص فعله بالعقول والنفوس . بل وكل صورة تحدث فى العالم فإنما هى من فيضه العام ؛ فيعطى كل قابل ما استعد له من الصور . واعلم أن الجسم وقوة فى جسم لا يوجد شيئاً ؛ فإن الجسم مركب من مادة وصورة

والمادة طبيعتها عدمية ؛ فلو أثر الجسم لأثر بمشاركة المادة وهى عدم ، والعدم لا يؤثر فى الوجود . فالعقل الفعال : هو المجرد عن المادة وعن كل قوة ؛ فهو بالفعل من كل وجه .

وأما الثانى من الأحوال الخاصة بالنفس ؛ فالنوم ، والرؤيا . والنوم غؤور القوى الظاهرة فى أعماق البدن . وانخناس الأرواح من الظاهر إلى الباطن ، ونعنى بالأرواح ههنا أجساماً لطيفة مركبة من بخار الأخلاط التى منبعها القلب ، وهى مراكب القوى النفسانية والحيوانية ؛ ولهذا إذا وقعت سدة فى مجاريها من الأعصاب المؤدية للحس بطل الحس وحصل الصرع والسكتة ، فإذا ركدت الحواس ورقدت بسبب من الأسباب بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس ؛ لأنها لاتزال مشغولة بالتفكر فيما تورد الحواس عليها . فإذا وجدت فرصة الفراغ وارتفع عنها المانع واستعدت للاتصال بالجواهر الروحانية الشريفة العقلية التى فيها نقشت الموجودات كلها ، فانطبع فى النفس ما فى تلك الجواهر من صور الأشياء ، لا سيما ما يناسب أغراض الرائى ، ويكون انطباع تلك الصور فى النفس كانطباع صورة فى مرآة من مرآة . فإن كانت الصور جزئية ووقعت من النفس فى المصورة وحفظتها الحافظة على وجهها من غير تصرف المتخيلة صدقت الرؤيا ؛ ولا تحتاج إلى تعبير ، وإن وقعت فى المتخيلة حاكت ما يناسبها من الصور المحسوسة ؛ وهذه تحتاج إلى تعبير وتأويل ، ولما لم تكن تصرفات الخيال مضبوطة واختلفت باختلاف الأشخاص والأحوال اختلف التعبير ، وإذا تحركت المتخيلة منصرفة عن عالم العقل إلى عالم الحس واختلطت تصرفاتها كانت الرؤيا أضغاث أحلام : لا تعبير لها ، وكذلك لو غلبت على المزاج إحدى الكيفيات الأربع رأى فى المنام أحوالا مختلطة .

وأما الثالث ؛ فى إدراك علم الغيب فى اليقظة . إن بعض النفوس يقوى قوة لا تشغله الحواس ولا تمنعه ، بل يتسع بقوته للنظر إلى عالم العقل والحس جميعاً ،

فيطلع إلى عالم الغيب فيظهر له بعض الأمور مثل البرق الخاطف ، وبقى المتصور المدرَك فى الحافظة بعينه وكان ذلك وحياً صريحا . وإن وقع فى المخيلة ، واشتغلت بطبيعة المحاكاة كان ذلك مفتقراً إلى التأويل .

وأما الرابع : فى مشاهدة النفس صوراً محسوسة لاوجود لها ؛ وذلك أن النفس تدرك الأمور الغائبة إدراكا قوياً ، فيبقى عين ما أدركته فى الحفظ ، وقد تقبله قبولا ضعيفاً فتستولى عليه المتخيلة وتحاكيه بصورة محسوسة واستتبعت الحس المشترك ، وانطبعت الصورة فى الحس المشترك سراية إليه من المتصورة والمتخيلة . والإبصار : هو وقوع صورة فى الحس المشترك . فسواء وقع فيه من خارج بواسطة البصر أو وقع فيه أمر من داخل بواسطة الخيال كان ذلك محسوساً ؛ فمنه ما يكون من قوة النفس وقوة آلات الإدراك ، ومنه ما يكون من ضعف النفس والآلات .

وأما الخامس : فالمعجزات والكرامات .

قال : خصائص المعجزات والكرامات ثلاث :

خاصية : فى قوة النفس وجوهرها ليؤثر فى هيولى العالم بإزالة صورة وإبعاد صورة ؛ وذلك أن الهيولى منقادة لتأثير النفوس الشريفة المفارقة ، مطيعة لقواها السارية فى العالم ، وقد تبلغ نفس إنسانية فى الشرف إلى حد يناسب تلك النفوس . فتفعل فعلها ، وتقوى على ما قويت هى ؛ فتزيل جبلا عن مكانه وتذيب جوهراً فيستحيل ماء ، وتجمد جسما سائلا فيستحيل حجراً . ونسبة هذه النفس إلى تلك النفوس كنسبة السراج إلى الشمس ؛ فكما أن الشمس تؤثر فى الأشياء تسخيناً بالإضاءة ، كذلك السراج يؤثر بقدره . وأنت تعلم أن للنفس تأثيرات جزئية فى البدن ؛ فإنه إذا حدث فى النفس صورة الغلبة والغضب حمى المزاج واحمر الوجه ، وإذا حدثت صورة مشتهاة فيها : حدثت فى أوعية « المنىّ » حرارة مبخرة

مهيجة للريح ؛ حتى تمتلىء به عروق آلة الوقاع ، فتستعد له . . . والمؤثر ههنا مجرد التصور لا غير .

والخاصية الثانية : أن تصفو النفس صفاء يكون شديد الاستعداد للاتصال بالعقل الفعال حتى يفيض عليها العلوم ؛ فإنا قد ذكرنا حال القوة القدسية التى تحصل لبعض النفوس حتى تستغنى فى أكثر أحوالها عن التفكر والتعلم ، فالشريف البالغ منها : « يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور » .

والخاصية الثالثة للقوة المتخيلة ؛ بأن تقوى النفس ، وتتصل فى اليقظة بعالم الغيب كما سبق ، وتحاكى المتخيلة ما أدركته النفس بصورة جميلة وأصوات منظومة فترى فى اليقظة وتسمع ، فتكون الصورة المحاكية للجوهر الشريف صورة عجيبة فى غاية الحسن وهو الملك الذى يراه النبى ، وتكون المعارف التى تتصل بالنفس من اتصالها بالجواهر الشريفة تتمثل بالكلام الحسن المنظوم الواقع فى الحس المشترك ؛ فيكون مسموعا .

قال : والنفوس وإن اتفقت فى النوع إلا أنها تمايز بخواص. وتختلف أفاعيلها اختلافات عجيبة .

* * *

وفى الطبيعة أسرار ، ولاتصالات العلويات بالسفليات عجائب .

وجل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، وأن يرد عليه إلا واحد بعد واحد .

وبعد ؛ فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل ، عبرة للمحصل ، فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه ؛ فإنها لا تناسبه . وكل ميسر لما خلق له .

تمت الطبيعيات بحمد الله

الجزء الثالث : آراء العرب فى الجاهلية

ا — [بين العرب وغيرهم] : قد ذكرنا فى صدر هذا الكتاب : أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد وأجملنا القول فيه ؛ حيث كانت المقارنة بين الفريقين والمقاربة بين الأمتين مقصورة على اعتبار خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات ، والغالب عليهم الفطرة والطبع . وأن الروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد ؛ حيث كانت المقاربة مقصورة على اعتبار كيفيات الأشياء والحكم بأحكام الطبائع ، والغالب عليهم الاكتساب والجهد .

والآن نذكر أقاويل العرب فى الجاهلية ، ونعقبها بذكر أقاويل الهند وبها نختم الكتاب .

ب — [حكم البيت العتيق] : وقبل أن نشرع فى ذكر مذاهبهم نريد أن نذكر حكم البيت العتيق ، حرسه الله تعالى ، ونصل بذلك حكم البيوت المبنية فى العالم ؛ فإن منها ما بنى على الدين الحق قبلة للناس ، ومنها ما بنى على الرأى الباطل فتنة للناس . وقد ورد فى التنزيل : « إن أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا وهدى للعالمين » .

وقد اختلفت الروايات فى أول من بناه .

قيل : إن آدم عليه السلام لما أهبط إلى الأرض وقع إلى « سرنديب» من أرض الهند ، وكان يتردد فى الأرض متحيرا بين فقدان زوجته ووجدان توبته ؛ حتى وافى حواء بجبل الرحمة من عرفات وعرفها ، وصار إلى أرض مكة ،ودعا وتضرع إلى الله تعالى حتى يأذن له فى بناء بيت يكون قبلة لصلاته ومطافاً لعبادته ، كما كان قد عهد فى السماء من « البيت المعمور » الذى هو مطاف الملائكة ومزار الروحانيين ؛ فأنزل الله تعالى عليه مثال ذلك البيت على شكل سرادق من نور ، فوضعه مكان البيت ، فكان يتوجه إليه ويطوف به .

ثم لما توفى : تولى وصيه « شيث » عليه السلام بناء البيت من الحجر والطين على الشكل المذكور حذو القذة بالقذة . ثم لما خرب ذلك بطوفان نوح عليه السلام، وامتد الزمان حتى غيض الماء وقضى الأمر ، وانتهت النبوة إلى إبراهيم الخليل عليه السلام وحمله هاجر أم إسماعيل ابنه إلى الموضع المبارك ، وولادة إسماعيل عليه السلام هناك ونشوئه وتربيته ثمة، وعود إبراهيم إليه واجتماعه به فى بناء البيت، وذلك قوله تعالى: « وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل » فرفعا قواعد البيت على مقتضى إشارة الوحى مرعياً فيها جميع المناسبات التى بينها وبين البيت المعمور، وشرعا المناسك والمشاعر محفوظاً فيها جميع المناسبات التى بينها وبين الشرع الأخير، وتقبل الله تعالى ذلك منهما ، وبقى الشرف والتعظيم إلى زماننا وإلى يوم القيامة : دلالة على حسن القبول . فاختلفت آراء « العرب » فى ذلك .

وأول من وضع فيه الأصنام «عمرو بن لحىّ بن غالوثة بن عمرو بن عامر» لما سار قومه إلى مكة ، واستولى على أمر البيت . ثم صار إلى مدينة «البلقاء» بالشام فرأى هناك قوماً يعبدون الأصنام فسألهم عنها ، فقالوا : هذه أرباب اتخذناها على شكل الهياكل العلوية والأشخاص البشرية: نستنصر بها فننصر، ونستسقى بها فنسقى ، ونستشفى بها فنشفى ... فأعجبه ذلك ، وطلب منهم صنما من أصنامهم ، فدفعوا إليه «هبل» فسار به إلى مكة ووضعه فى الكعبة ، وكان معه « أساف » و « نائلة » على شكل زوجين. فدعا الناس إلى تعظيمها ، والتقرب إليها ، والتوسل بها إلى الله تعالى ،وكان ذلك فى أول ملك « شابور » ذى الأكتاف ، إلى أن أظهر الله تعالى الإسلام ، فأخرجت وأبطلت ، وبهذا يعرف كذب من قال : إن بيت الله الحرام إنما هو «بيت زحل» بناه البانى الأول على طوالع معلومة واتصالات مقبولة ، وسماه بيت زحل ، ولهذا المعنى اقترن الدوام به بقاء والتعظيم له لقاء ؛ لأن زحل يدل على البقاء وطول العمر أكثر مما يدل عليه سائر الكواكب ،وهذا خطأ ؛ لأن البانى الأول كان مستندا إلى الوحى على يدى أصحاب الوحى .

حـ — [البيوت المتخذة للعبادة] : ثم اعلم أن « البيوت » تنقسم إلى بيوت الأصنام ، وإلى بيوت النيران . وقد ذكرنا المواضع التى كانت بيوت النيران ثم فى مقالات المجوس ، فأما بيوت الأصنام التى كانت للعرب والهند فهى البيوت السبعة المعروفة المشهورة ، المبنية على السبع الكواكب . فمنها ما كانت فيه أصنام فحولت إلى النيران ، ومنها ما لم تحول . ولقد كان بين أصحاب الأصنام وبين أصحاب النيران مخالفات كثيرة ، والأمر دول فيما بينهم ، وكان كل من استولى وقهر غير البيت إلى مشاعر مذهبه ودينه . فمنها « بيت فارس » على رأس جبل بأصفهان على ثلاثة فراسخ كانت فيه أصنام إلى أن أخرجها « كشتاسب » الملك لما تمجس وجعله بيت نار . ومنها البيت الذى « بمولتان » من أرض الهند ؛ فيه أصنام لم تغير ولم تبدل . ومنها بيت « سدوسان » من أرض الهند أيضاً ، وفيه أصنام كبيرة كثيرة العجب . والهند يأتون البيتين فى أوقات من السنة حجاً وقصداً إليهما . ومنها « النوبهار » الذى بناه « منوجهر » بمدينة « بلخ » على اسم القمر ؛ فلما ظهر الإسلام خربه أهل بلخ . ومنها بيت « غمدان » الذى بمدينة « صنعاء اليمن » بناه « الضحاك » على اسم « الزهرة » وخربه عثمان بن عفان رضى الله عنه . ومنها بيت « كاوسان » بناه « كاووس » الملك بناء عجيباً على اسم الشمس بمدينة « فرغانة » ، وخربه « المعتصم » .

ء — [أصناف العرب فى الجاهلية] : واعلم أن العرب أصناف شتى : فمنهم معطلة ، ومنهم محصلة نوع تحصيل .

الباب الأول : معطلة العرب

ا — وهم أصناف :

١ — مُنْكِرُو : الخالق ، والبَعْث ، والإعَادَة

فصنف منهم أنكروا الخالق والبعث والإعادة ، وقالوا بالطبع المحيى ، والدهر المفنى ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد : « وقالوا : ما هى إلا حياتنا الدنيا : نموت ،

ونحيا » ؛ إشارة إلى الطبائع المحسوسة فى العالم السفلى ، وقصراً للحياة والموت على تركبها وتحللها ؛ فالجامع هو الطبع ، والمهلك هو الدهر : « وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ، إن هم إلا يظنون » . فاستدل عليهم بضرورات فكرية وآيات فطرية فى كم آية وكم سورة ؛ فقال تعالى : « أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة ؛ إن هو إلا نذير مبين » ؟ « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض » ؟ وقال : « أو لم ينظروا إلى ما خلق الله » ؟ وقال : « قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين ؟ » وقال : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم » ؛ فأثبت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق ، وأنه قادر على الكمال ابتداء وإعادة .

٢ — مُنْكِرُو : البَعْث ، والإعَادَة

وصنف منهم أقروا بالخالق وابتداء الخلق والإبداع ، وأنكروا البعث والإعادة ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن : « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه ؛ قال: من يحيى العظام وهى رميم ؟ » ؛ فاستدل عليهم بالنشأة الأولى ؛ إذ اعترفوا بالخلق الأول ، فقال عز وجل : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » وقال : « أفعيينا بالخلق الأول ؟ بل هم فى لبس من خلق جديد » !.

٣ — مُنْكِرُو الرُّسُل : عُبَّادُ الأَصْنام

وصنف منهم أقروا بالخالق وابتداء الخلق ونوع من الإعادة ، وأنكروا الرسل ، وعبدوا الأصنام ؛ وزعموا أنهم شفعاؤهم عند الله فى الدار الآخرة ، وحجوا إليها ، ونحروا لها الهدايا ، وقربوا القرابين ، وتقربوا إليها بالمناسك والمشاعر . . . وأحلوا ، وحرموا ، وهم الدهماء من العرب ، إلا شرذمة منهم نذكرهم ؛ وهم الذين أخبر عنهم التنزيل : « وقالوا : ما لهذا الرسول يأكل الطعام ، ويمشى فى الأسواق » ؟ . . إلى قوله : « إن تتبعون إلا رجلا مسحوراً » ! .

فاستدل عليهم بأن المرسلين كلهم كانوا كذلك ؛ قال الله تعالى : « وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا إنهم ليأكلون الطعام ، ويمشون فى الأسواق » .

٤ — شُبُهاتُ العَرَب

وشبهات العرب كانت مقصورة على هاتين الشبهتين :

إحداهما إنكار البعث : بعث الأجسام ، والثانية جحد البعث : بعث الرسل .

فعلى الأولى قالوا : « أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنا لمبعوثون ، أو آباؤنا الأولون ؟ » إلى أمثالها من الآيات ، وعبروا عن ذلك فى أشعارهم ؛ فقال بعضهم :

حياة ثم موت ثم نشر ؟ حديث خرافة يا أم عمرو

ولبعضهم فى مرثية « أهل بدر » من المشركين :

فماذا بالقليب ـ قليب بدر ـ من « الشيزى » تكلل بالسنام
يخبرنا الرسول : بأن سنحيا وكيف حياة أصداء ، وهام!

ومن العرب من يعتقد التناسخ ؛ فيقول : إذا مات الإنسان أو قتل اجتمع دم الدماغ وأجزاء بنيته ؛ فانتصب طيراً « هامة » ، فيرجع إلى رأس القبر كل مائة سنة . وعن هذا : أنكر عليهم الرسول عليه السلام فقال : « لاهامة ، ولا عدوى ، ولا صفر » .

وأما على الشبهة الثانية ؛ فكان إنكارهم لبعث الرسول صلى الله عليه وسلم فى الصورة البشرية أشد ، وإصرارهم على ذلك أبلغ . وأخبر التنزيل عنهم بقوله تعالى : « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا : أبعث الله بشراً رسولا ؟ » « أبشر يهدوننا ؟ » ... فمن كان يعترف بالملائكة كان يريد أن يأتى ملك من السماء ؛ « وقالوا : لولا أنزل عليه ملك » ، ومن كان لايعترف بهم كان يقول : الشفيع والوسيلة لنا إلى الله تعالى هم الأصنام المنصوبة ؛ أما الأمر والشريعة من الله تعالى ـ إلينا ـ فهو المنكر .

خ — [أصنام العرب وميولهم] : فيبعدون الأصنام التى هى الوسائل «وداً» و« سواعا » و « يغوث » و «يعوق» و « نسراً » . وكان « ود » « لكلب » وهو « بدومة الجندل » ، و « سواع » « لهذيل » وكانوا يحجون إليه وينحرون له ، و « يغوث » « لمذحج » ولقبائل من اليمن، و « يعوق » « لهمدان »، و« نسر » «لذى الكلاع » بأرض حمير . وكانت « اللات » «لثقيف» بالطائف ، و «العزى» «لقريش» وجميع « بنى كنانة » وقوم من « بنى سليم » ، و « مناة » « للأوس » والخزرج وغسان . و « هبل » أعظم الأصنام عندهم ، وكان على ظهر الكعبة . و « أساف » و « نائلة » على « الصفا » و « المروة » وضعهما « عمرو بن لحى » وكان يذبح عليهما نجاه الكعبة ، وزعموا : أنهما كانا من « جرهم » : أساف بن عمرو، و نائلة بنت سهل تعاشقا ففجرا فى الكعبة ، فمسخا حجرين . وقيل : لا ، بل كانا صنمين جاء بهما « عمرو بن لحى » فوضعهما على الصفا .

وكان « لبنى ملكان » من « كنانة » صنم يقال له « سعد » وهو الذى يقول فيه قائلهم :

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا ... فشتتنا سعد ، فلا نحن من سعد
وهل سعد إلا صخرة بتنوفة ... من الأرض لا يدعو لغى ولا رشد

وكانت العرب إذا لبت ، وهللت : قالت :

لبيك اللهم لبيك ... لبيك لا شريك لك
إلا شريك هو لك ... تملكه وما ملك

ومن العرب من كان يميل إلى اليهودية ، ومنهم من كان يميل إلى النصرانية ومنهم من كان يصبو إلى الصابئة ، ويعتقد فى الأنواء اعتقاد المنجمين فى السيارات حتى لا يتحرك ولا يسكن ولا يسافر ولا يقيم إلا بنوء من الأنواء ، ويقول : « مطرنا بنوء كذا » ، ومنهم من كان يصبوا إلى الملائكة فيعبدهم ، بل كانوا يعبدون « الجن » ، ويعتقدون فيهم أنهم بنات الله . . . تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً .

الباب الثانى : المحصلة من العرب

١ — عُلومُهم

اعلم أن العرب فى الجاهلية كانت على ثلاثة أنواع من العلوم: أحدها علم الأنساب والتواريخ والأديان، ويعدونه نوعا شريفاً ، خصوصاً معرفة أنساب أجداد النبى عليه الصلاة والسلام ، والاطلاع على ذلك « النور » الوارد من صلب « إبراهيم » إلى « إسماعيل » عليهما السلام، وتواصله فى ذريته إلى أن ظهر بعض الظهور فى أسارير « عبد المطلب » : سيد الوادى : شيبة الحمد ، وسجد له الفيل الأعظم ، وعليه قصة أصحاب الفيل .

وبىركة ذلك النور : دفع الله تعالى شر « أبرهة » ، « وأرسل عليهم طيراً أبابيل » .

وببركة ذلك النور : رأى تلك الرؤيا فى تعريف موضع « زمزم » ووجدان الغزالة والسيوف التى دفنتها « جرهم » .

وببركة ذلك النور: ألهم «عبد المطلب» النذر الذى نذر فى ذبح العاشر من أولاده ؛ وبه افتخر النبى عليه الصلاة والسلام حين قال : « أنا ابن الذبيحين » : أراد بالذبيح الأول « إسماعيل » عليه السلام ؛ وهو أول من انحدر إليه «النور» فاختفى، وبالذبيح الثانى « عبد الله بن عبد المطلب» ؛ وهو آخر من انحدر إليه «النور» فظهر كل الظهور.

وببركة ذلك النور : كان « عبد المطلب » يأمر أولاده بترك الظلم والبغى . ويحثهم على مكارم الأخلاق ، وينهاهم عن دنيات الأمور .

وببركة ذلك « النور » : كان قد سلم إليه النظر فى حكومات العرب والحكم بين المتخاصمين ، فكان يوضع له وسادة عند « الملتزم » فيستند إلى « الكعبة » وينظر فى حكومات القوم .

وببركة ذلك النور : قال « لأبرهة » : « إن لهذا البيت رباً يحفظه ويذب عنه » وفيه قال وقد صعد إلى جبل « أبى قبيس » :

لا هم إن المرء يمنع حله فامنع حلالك
لا يغلبن صليبهم ومحالهم عدوا محالك
إن كنت تاركهم وكعبتنا فأمر ما بدا لك

وببركة ذلك النور : كان يقول فى وصاياه : « إنه لن يخرج من الدنيا ظلوم حتى ينتقم الله منه وتصيبه عقوبة » ، إلى أن هلك رجل ظلوم حتف أنفه لم تصبه عقوبة ، فقيل « لعبد المطلب » فى ذلك ، ففكر ، وقال : «والله إن وراء هذه الدار دار يجزى فيها المحسن بإحسانه ، ويعاقب فيها المسىء بإساءته » .

ومما يدل على إثباته المبدأ والمعاد : أنه كان يضرب « بالقداح » على ابنه « عبدالله » ويقول :

يارب أنت الملك المحمود وأنت ربى المبدىء والمعيد
من عندك الطارف والتليد

ومما يدل على معرفته بحال الرسالة وشرف النبوة : أن أهل مكة لما أصابهم ذلك الجدب العظيم وأمسك السحاب عنهم سنتين أمر « أبا طالب » - ابنه - أن يحضر المصطفى « محمداً » صلى الله عليه وسلم ، فأحضره وهو رضيع فى قماط فوضعه على يديه ، واستقبل الكعبة ورماه إلى السماء ، وقال : « يارب ! بحق هذا الغلام » ورماه ثانياً ، وثالثاً ... وكان يقول : بحق هذا الغلام اسقنا غيثاً مغيثاً دائماً هطلا . فلم يلبث ساعة أن طبق السحاب وجه السماء وأمطر ، حتى خافوا على المسجد . وأنشد « أبو طالب » ذلك الشعر اللامى الذى منه :

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل
يطيف به الهلاك من آل هاشم فهم عنده فى نعمة وفواضل
كذبتم ورب البيت نبزى محمداً ولما نطاعن دونه ونناضل
ولا نسلمه حتى نصرع حوله ونذهل عن أبنائنا والحلائل

وقال « العباس بن عبد المطلب » فى النبى عليه الصلاة والسلام : قصيدة منها :

من قبلها طبت فى الظلال وفى مستودع حين يخصف الورق
ثم هبطت البلاد : لا بشر أنت ولا مضغة ولا علق
بل نطفة تركب السفين وقد ألجم نسراً وأهله الغرق
تنقل من صلب إلى رحم إذا مضى عالم بدا طبق
حتى احتوى بيتك المهيمن فى خندف علياء تحتها النطق
وأنت لما ظهرت أشرقت الأ رض وضاءت بنورك الأفق
فنحن فى ذلك الضياء وفى النور وسبل الرشاد : نخترق

وأما النوع الثانى من العلوم ؛ فهو علم الرؤيا ، وكان « أبو بكر » رضى الله عنه ممن يعبر الرؤيا فى الجاهلية ويصيب ، فيرجعون إليه ، ويستخبرون عنه .

وأما النوع الثالث ؛ فهو « علم الأنواء » ، وذلك مما يتولاه « الكهنة » و « القافة » منهم ؛ وعن هذا قال النبي صلى الله عليه وسلم : « من قال : مطرنا بنوء كذا ؛ فقد كفر بما أنزل على محمد » .

٢ — مُعْتَقَدَاتُهُمْ

ومن العرب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر . وينتظر النبوة . وكانت لهم سنن وشرائع قد ذكرناها ؛ لأنها نوع تحصيل .

فمن كان يعرف النور الظاهر ، والنسب الطاهر ، ويعتقد الدين الحنيفى ، وينتظر المقدم النبوى ... « زيد بن عمرو بن نفيل » ؛ كان يسند ظهره إلى الكعبة ، ويقول : « أيها الناس هلموا إلى ؛ فإنه لم يبق على دين إبراهيم أحد غيرى » . وسمع « أمية بن أبى الصلت » يوماً ينشد :

كل دين يوم القيامة عند الله إلا « دين الحنيفة » : زور

فقال له : صدقت . وقال « زيد » أيضاً :

فلن تكون لنفس منك واقية يوم الحساب إذا ما يجمع البشر

وممن كان يعتقد « التوحيد » ، ويؤمن بيوم الحساب: « قس بن ساعدة الإيادى » قال فى مواعظه : « كلا ورب الكعبة ! ليعودن ما باد ، ولئن ذهب ليعودن يوما » . وقال أيضاً :

كلا بل هو الله إله واحد   ليس بمولود ولا والد
أعاد وأبدى وإليه المآب غداً

وأنشد فى معنى الإعادة :

ياباكى الموت والأموات فى جدث   عليهم من بقايا بزهم خرق
دعهم ؛ فإن لهم يوما يصاح بهم   كما ينبه من نوماته الصعق
حتى يجيئوا بحال غير حالهم   خلق مضى ثم هذا بعد ذا خلقوا
منهم عراة ومنهم فى ثيابهم   منها الجديد ومنها الأزرق الخلق

ومنهم : « عامر بن الظرب العدوانى » وكان من شعراء العرب وخطبائهم ، وله وصية طويلة يقول فى آخرها : « إنى مارأيت شيئاً قط خلق نفسه ، ولا رأيت موضوعاً إلا مصنوعاً . ولا جائياً إلا ذاهباً ، ولو كان يميت الناس الداء لأحياهم الدواء » . ثم قال : « إنى أرى أموراً شتى ، وحتى ؛ قيل له : وما حتى ؟ قال : حتى يرجع الميت حيا ، ويعود لاشىء شيئا ؛ ولذلك خلقت السموات والأرض » ؛ فتولوا عنه ذاهبين ، وقال : ويل ؛ إنها نصيحة . لو كان من يقبلها ؟ !.

وكان « عامر » قد حرم الخمر على نفسه فيمن حرمها ، وقال فيها :

إن أشرب الخمر أشربها للذتها   وإن أدعها فإنى ماقت قال
لولا اللذاذة والقينات لم أرها   ولا رأتنى إلا من مدى عالى
سآلة للفتى ما ليس فى يده   ذهابة بعقول القوم والمال
تورث القوم أضغاناً بلا إحن   مزرية بالفتى ذى النجدة الحالى
أقسمت بالله : أسقيها وأشربها   حتى يفرق ترب الأرض أوصالى

وممن كان قد حرم الخمر فى الجاهلية : « قيس بن عاصم التميمى » ، و « صفوان

ابن أمية بن محرث الكنانى » و « عفيف بن معدى كرب الكندى وقالوا فيها أشعاراً . وقال « الأسلوم اليالى » وقد حرم الخمر والزنا على نفسه :

سالمت قومى بعد طول مضاضة   والسلم أبقى فى الأمور وأعرف
وتركت شرب الراح وهى أثيرة   والمومسات ؛ وترك ذلك أشرف
وعففت عنه يا أميم تكرما   وكذاك يفعل ذو الحجى المتعفف

وممن كان يؤمن بالخالق تعالى ، وبخلق آدم عليه السلام: عبد « لطابخة بن ثعلب ابن وبرة » من « قضاعة » ، وقال فيه :

وأدعوك يا ربى بما أنت أهله   دعاء غريق قد تشبث بالعصم
لأنك أهل الحمد والخير كله   وذو الطول لم تعجل بسخط ولم تلم
وأنت الذى لم يحيه الدهر ثانياً   ولم ير عبد منك فى صالح وجم
وأنت القديم الأول الماجد الذى   تبدأت خلق الناس فى أكتم العدم
وأنت الذى أحللتنى غيب ظلمة   إلى ظلمة من صلب آدم فى ظلم

ومن هؤلاء :« النابغة الذبيانى » ، آمن بيوم الحساب ؛ فقال :

فعلتهم : ذات الإله ، ودينهم   قويم ؛ فما يرجون غير العواقب

وأراد بذلك : الجزاء بالأعمال .

ومن هؤلاء :«زهير بن أبى سلمى المزنى »وكان يمر« بالعضاه» (١) وقد أورقت بعد يبس فيقول : « لولا أن تسبنى العرب لآمنت أن الذى أحياك بعد يبس سيحيى العظام وهى رميم » ثم آمن بعد ذلك ، وقال فى قصيدته التى أولها ؛

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم ... وهى من « السبعيات » :

يؤخر ، فيوضع فى كتاب فيدخر   ليوم حساب ، أو يعجل فينقم

ومنهم « علاف بن شهاب التيمى » كان يؤمن بالله تعالى و بيوم الحساب ، وفيه قال :

ولقد شهدت الخصم يوم رفاعة   فأخذت منه خطة المقتال
وعلمت أن الله جاز عبده   يوم الحساب بأحسن الأعمال

(١) العضاهة بالكسر : أعظم الشجر ، أو ذات الشوك . جمعه : عضاه ، بالكسر .

وكان بعض العرب إذا حضره الموت يقول لولده : « ادفنوا معى راحلتى حتى أحشر عليها ، فإن لم تفعلوا حشرت على رجلى » ... قال « جريبة بن الأشيم الأسدى » فى الجاهلية وقد حضره الموت ؛ يوصى ابنه « سعدا » :

يا سعد إما أهلكن فإننى أوصيك إن أخا الوصاة الأقرب
لاتتركن أباك يعثر راجلا فى الحشر يصرع لليدين وينكب
واحمل أباك على بعير صالح وابغ المطية ؛ إنه هو أصوب
ولعل لى مما تركت مطية فى الحشر أركبها إذا قيل اركبوا

وقال « عمرو بن زيد بن المتمنى » يوصى ابنه عند موته :

أبنى ! زودنى إذا فارقتنى فى القبر راحلة برحل قاتر(١)
للبعث أركبها إذا قيل اظعنوا متساوقين معاً لحشر الحاشر
من لا يوافيه على عثراته فالخلق بين مدفع أو عاثر

وكانوا يربطون الناقة معكوسة الرأس إلى مؤخرها مما يلى ظهرها أو مما يلى كلكلها وبطنها ، ويأخذون « ولية » فيشدون وسطها ، ويقلدونها عنق الناقة ويتركونها حتى تموت عند القبر . ويسمون الناقة : « بلية » . والخيط الذى تشد به : « ولية » . وقال بعضهم يشبه رجالا فى « بلية » : « كالبلايا فى أعناقها الولايا » .

٣ — سُنَنُهُمْ الَّتِي وَافَقَهُمْ القُرْآنُ عَلَيْهَا وَبَعْضُ عَادَاتِهِمْ

قال « محمد بن السائب الكلبى » : كانت العرب فى جاهليتها تحرم أشياء نزل القرآن بتحريمها . كانوا لا ينكحون الأمهات ، ولا البنات ، ولا الخالات ، ولا العمات .

وكان أقبح ما يصنعون أن يجمع الرجل بين الأختين ، أو يختلف على امرأة أبيه . وكانوا يسمون من فعل ذلك « الضيزن » . قال « أوس بن حجر التميمى » يعير قوماً من « بنى قيس بن ثعلبة » تناوبوا على امرأة أبيهم ثلاثة ، واحداً بعد آخر :

والفارسية فيكم غير منكرة وكلكم لأبيه ضيزن سلف

(١) القاتر من الرحال والسروج : الجيد الوقوع على الظهر ، أو الأضيف منها .

نيكوا فكيهة وامشوا حول قبتها　　مشى الزرافة فى آباطها الحجف

وكان أول من جمع بين الأختين من قريش « أبو أحيحة سعيد بن العاص » جمع بين «هند» و «صفية» ابنتى « المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم » .

قال : وكان الرجل من العرب إذا مات عن المرأة أو طلقها، قام أكبر بنيه، فإن كان له فيها حاجة طرح ثوبه عليها، وإن لم يكن له فيها حاجة تزوجها بعض أخوته بمهر جديد

قال : وكانوا يخطبون المرأة إلى أبيها أو إلى أخيها أو عمها أو بعض بنى عمها . وكان يخطب الكفء إلى الكفء ؛ فإن كان أحدهما أشرف من الآخر فى النسب رغب له فى المال ، وإن كان هجيناً خطب إلى هجين فزوجه هجينة مثله ، ويقول الخاطب إذا أتاهم : أنعموا صباحاً ، ثم يقول نحن أكفاؤكم ونظراؤكم ؛ فإن زوجتمونا فقد أصبنا رغبة وأصبتموها وكنا لصهركم حامدين ، وإن رددتمونا لعلة نعرفها رجعنا عاذرين ؛ فإن كان قريب القرابة من قومه قال لها أبوها أو أخوها : إذا حملت إليه أيسرت ، وأذكرت ، ولا أنثت ؛ جعل الله منك عدداً ، وعزا ، وحلبا ... أحسنى خلقك ، وأكرمى زوجك ، وليكن طيبك الماء .

وإذا زوجت فى غربة قال لها : لا أيسرت ولا أذكرت ؛ فإنك تدنين البعداء ، وتلدين الأعداء ... أحسنى خلقك ، وتحببى إلى أحمائك ؛ فإن لهم عينا ناظرة إليك وأذناً سامعة ... وليكن طيبك الماء .

وكانوا يطلقون ثلاثاً على التفرقة ؛ قال « عبد الله بن عباس » رضى الله عنهما : أول من طلق ثلاثاً على التفرقة «إسماعيل بن إبراهيم» عليهما السلام . وكان العرب يفعلون ذلك ؛ فيطلقها واحدة وهو أحق الناس بها ، حتى إذا استوفى الثلاث : انقطع السبيل عنها ، ومنه قول « الأعشى : ميمون بن قيس » حين تزوج امرأة فرغب قومها عنه ، فأتاه قومها ، فهددوه بالضرب أو يطلقها :

أيا جارتى بينى فإنك طالقة　　كذاك أمور الناس غاد وطارقة

قالوا : ثنه ؛ فقال :

وبينى ؛ فإن البين خير من العصا　　وأن لا ترى لى فوق رأسك بارقة

قالوا : ثلث ؛ فقال :

وبيني حصان الفرج غير ذميمة ‏ ‏ وموموقة قد كنت فينا ، ووامقة

قال وكان أمر الجاهلية فى نكاح النساء على أربع :رجل يخطب فيتزوج،وامرأة يكون لها « خليل » يختلف إليها ؛ فإن ولدت قالت : هو « لفلان » ؛ فيتزوجها بعد هذا ،وامرأة يختلف إليها « النفر » وكلهم يواقعها فى طهر واحد ؛ فإذا ولدت ألزمت الولد أحدهم ؛ وهذه تدعى « المقسمة » ، وامرأة ذات راية : يختلف إليها الكثير وكلهم يواقعها ؛ فإذا ولدت جمعوا لها « القافة » فيلحقون « الولد » بشبيهه.

قال : وكانوا يحجون البيت ويعتمرون ، ويحرمون ؛ قال « زهير » :

وكم بالقيان من محل ومحرم . . . ويطوفون بالبيت سبعاً ، ويمسحون بالحجر ، ويسعون بين الصفا والمروة ؛ قال أبو طالب :

وأشواط بين المروتين إلى الصفا ‏ ‏ وما فيهما من صورة وتخايل

وكانوا يلبون ، إلا أن بعضهم كان يشرك فى تلبيته ؛ فى قوله : « إلا شريك هو لك ، تملكه وما ملك » ، ويقفون المواقف كلها ؛ قال « العدوى » :

فأقسم بالذى حجت قريش ‏ ‏ وموقف ذى الحجيج على اللآلى

وكانوا يهدون الهدايا ، ويرمون الجمار ، ويحرمون الأشهر الحرم ؛ فلا يغزون ولا يقاتلون فيها ... إلا « طى » و « خثعم » وبعض « بنى الحارث بن كعب » : فإنهم كانوا لا يحجون ، ولا يعتمرون ، ولا يحرمون الأشهر الحرم ولا البلد الحرام .

وإنما سمت « قريش » الحرب التى كانت بينها وبين غيرها : « عام الفجار » لأنها كانت فى الأشهر الحرم حيث لا تقاتل ؛ فلما قاتلوا فيها قالوا : قد فجرنا ؛ فلذلك سموها: « حرب الفجار » .

وكانوا يكرهون الظلم فى « الحرم » ؛ وقالت امرأة منهم تنهى ابنها عن الظلم :

أبنى ! لا تظلم بمكة ‏ ‏ لا الصغير ولا الكبير
أبنى ! من يظلم بمكة ‏ ‏ يلق أطراف الشرور
أبنى ! قد جربتها ‏ ‏ فوجدت ظالمها يبور

أبنى ! أمن طيرهــا والوحش تأمن فى ثبير

ومنهم من كان ينسىء الشهور ، وكانوا يكبسون فى كل عامين شهراً ، وفى كل ثلاثة أعوام شهراً ؛ وكانوا إذا حجوا فى شهر من السنة لم يخطئوا أن يجعلوا يوم التروية ، ويوم عرفة ، ويوم النحر ؛ كهيئة ذلك فى شهر ذى الحجة ؛ حتى يكون يوم النحر اليوم العاشر من ذلك الشهر ، ويقيمون « بمنى » ؛ فلا يبيعون فى يوم عرفة ، ولا فى أيام منى ، وفيهم أنزلت : « إنما النسىء زيادة فى الكفر » .

وكانوا إذا ذبحوا الأصنام لطخوها بدماء الهدايا ؛ يلتمسون بذلك الزيادة فى أموالهم .

وكان « قصى بن كلاب » ينهى عن عبادة غير الله من الأصنام ؛ وهو القائل :

أربا واحداً أم ألف رب أدين إذا تقسمت الأمور
تركت اللات والعزى جميعاً كذلك يفعل الرجل البصير
فلا العزى أدين ولا أبنتيها ولا صنمى بنى غنم أزور

وقيل هى « لزيد بن عمرو بن نفيل » ؛ فلقى فى ذلك من قريش شراً ، حتى أخرجوه عن الحرم ؛ فكان لايدخله إلا ليلا .

وقال « القلمس بن أمية الكنانى » يخطب للعرب بفناء مكة : « أطيعونى ترشدوا » ، قالوا : « وما ذاك » ! قال : « إنكم قد تفرقتم بآلهة شتى ، وإنى لأعلم ما الله راض به ، وإن الله رب هذه الآلهة ، وإنه ليجب أن يعبد وحده . . . » قال : فتفرقت عنه العرب حين قال ذلك ، وتجنبت عنه طائفة ، وزعمت أنه على دين « بنى تميم » .

قال : وكانوا يغتسلون من الجنابة ، ويغسلون موتاهم ؛ قال « الأفوه الأودى »

ألا عللانى واعلما أننى غرر فما قلت ينجينى الشقاق ولا الحذر
وما قلت يجدينى ثيابى إذا بدت مفاصل أوصالى وقد شخص البصر
وجاءوا بماء بارد يغسلوننى فيالك من غسل سيتبعه غبر

قال : وكانوا يكفنون موتاهم ، ويصلون عليهم ؛ وكانت صلاتهم : إذا مات الرجل حمل على سريره ، ثم يقوم « وليه » فيذكر محاسنه كلها ، ويثنى عليه ، ثم يدفن ، ثم يقول : عليك رحمة الله وبركاته .

وقال رجل من « كلب » فى الجاهلية لابن ابن له :

أعمرو إن هلكتَ وكنت حيا   فإنى مكثر لك فى صلاتى
وأجعل نصف مالى لابن سام   حياتى إن حييت وفى مماتى

قال : وكانوا يداومون على طهارات الفطرة التى ابتلى بها « إبراهيم » عليه السلام ، وهى « الكلمات العشر » ؛ فإنهن : خمس فى الرأس ، وخمس فى الجسد. فأما اللواتى فى الرأس : فالمضمضة ، والاستنشاق ، وقص الشارب ، والفرق ، والسواك . وأما اللواتى فى الجسد : فالاستنجاء ، وتقليم الأظفار ، ونتف الإبط ، وحلق العانة ، والختان . فلما جاء الإسلام قررها « سنة » من السنن .

وكانوا يقطعون يد السارق اليمنى إذا سرق .

وكانت « ملوك اليمن » و « ملوك الحيرة » يصلبون الرجل إذا قطع الطريق . وكانوا يوفون بالعهود ، ويكرمون الجار ، ويكرمون الضيف . . . قال « حاتم الطائى » :

إلههم ربى ، وربى إلههم   فأقسمت لا أرسو ولا أتعذر

وقال أيضاً :

لقد كان فى البرايا الناس أسوة   كأن لم يستجحش « بعير » ولا حمر(١)
وكانوا أناساً موقنين بربهم   بكل مكان فيهم : عابد بكر

(١) العير — بفتح فسكون — : جبل بمكة ، والحمر — بضم فسكون — من النعم أو الأنعام : كرائمها ؛ وهو مثل فى كل نفيس . راجع طبعتنا الأولى صفحة ١٢٦٤ .

الجزء الرابع : آراء الهند

١ — [ميول الهند وفرقهم] : قد ذكرنا أن الهند أمة كبيرة ، وملة عظيمة ، وآراؤهم مختلفة . فنهم « البراهمة » ، وهم المنكرون للنبوات أصلا ، ومنهم من يميل إلى « الدهر » ، ومنهم من يميل إلى مذهب الثنوية ، ويقول بملة « إبراهيم » عليه السلام . وأكثرهم على مذهب الصابئة ومناهجها : فمن قائل بالروحانيات ؛ ومن قائل بالهياكل ؛ ومن قائل بالأصنام ؛ إلا أنهم مختلفون فى شكل الهياكل التى ابتدعوها ، وكيفية أشكال وضعوها ، ومنهم « حكماء » على طريق اليونانيين : علما ، وعملا .

فمن كانت طريقته على منهاج الدهرية والثنوية والصابئة فقد أغنانا حكاية مذاهبهم قبل عن حكاية مذهبه ، ومن انفرد عنهم بمقالة ورأى فهم خمس فرق : البراهمة ، وأصحاب الروحانيات ، وأصحاب الهياكل ، وعبدة الأصنام ، والحكماء . ونحن نذكر مقالات هؤلاء كما قد وجدنا فى كتبهم المشهورة .

الباب الأول : البراهمة

١ — [انتساب البراهمة ، وما يجمعهم] : من الناس من يظن أنهم سموا براهمة لانتسابهم إلى « إبراهيم » عليه السلام وذلك خطأ ، فإن هؤلاء القوم هم المخصوصون بنفى النبوات أصلا ورأسا فكيف يقولون بإبراهيم عليه السلام ؟ والقوم الذين اعتقدوا نبوة « إبراهيم » عليه السلام من « أهل الهند » فهم « الثنوية » منهم القائلون بالنور والظلمة على رأى « أصحاب الاثنين » ، وقد ذكرنا مذاهبهم . وهؤلاء « البراهمة » إنما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له « براهم » ، وقد مهد لهم نفى « النبوات » أصلا وقرر استحالة ذلك فى العقول بوجوه . منها أن قال : إن الذى يأتى به الرسول لم يخل من أحد أمرين : إما أن يكون معقولا وإما أن لا يكون معقولا ، فإن كان

معقولا فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه، فأى حاجة لنا إلى الرسول؟ وإن لم يكن معقولا فلا يكون مقبولا ؛ إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية، ودخول فى حريم البهيمية. ومنها أن قال: قد دل العقل على أن الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما تدل عليه عقولهم، وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً عالما قادرا حكيما ؛ وأنه أنعم على عباده نعما توجب الشكر، فننظر فى آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا ... وإذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه، وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه، فما بالنا نتبع بشراً مثلنا! فإنه إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا، وإن كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلا ظاهراً على كذبه. ومنها أن قال: قد دل العقل على أن للعالم صانعاً حكيما ؛ والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح فى عقولهم، وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل: من التوجه إلى بيت مخصوص فى العبادة والطواف حوله، والسعى ورمى الجمار والإحرام والتلبية وتقبيل الحجر الأصم، وكذلك ذبح الحيوان، وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للإنسان، وتحليل ما ينقص من بنيته ... وغير ذلك، وكل هذه الأمور مخالفة لقضايا العقول. ومنها أنه قال: إن أكبر الكبائر فى الرسالة اتباع رجل هو مثلك فى الصورة، والنفس. والعقل. يأكل مما تأكل، ويشرب مما تشرب ؛ حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً، أو كحيوان يصرفك أماما وخلفا، أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً ؛ فأى تميز له عليك؟ وأية فضيلة أوجبت استخدامك؟ وما دليله على صدق دعواه؟ فإن اغتررتم بمجرد قوله فلا تمييز لقول على قول، وإن انحسرتم بحجته ومعجزته فعندنا من خصائص الجواهر والأجسام مالا يحصى كثرة، ومن المخبرين عن مغيبات الأمور من ساوى خبره ؛ «قالت لهم رسلهم: إن نحن إلا بشر مثلكم، ولكن الله يمن على من يشاء من عباده» فإذا اعترفتم بأن للعالم صانعاً وخالقاً، وحكيما ؛ فاعترفوا بأنه آمر، وناه: حاكم على خلقه، وله فى جميع ما نأتى

ونذر، ونعمل ونفكر ... حكم، وأمر. وليس كل عقل إنسانى على استعداد ما يعقل عنه أمره، ولا كل نفس بشرى بمثابة من يقبل عنه حكمه؛ بل أوجبت منته ترتيباً فى العقول والنفوس، واقتضت قسمته أن يرفع «بعضهم فوق بعض درجات، ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً، ورحمة ربك خير مما يجمعون»؛ فرحمة الله الكبرى هى «النبوة» و «الرسالة»، وذلك خير مما يجمعون بعقولهم المختالة.

ثم إن «البراهمة» تفرقوا أصنافا: فمنهم أصحاب البددة، ومنهم أصحاب الفكرة، ومنهم أصحاب التناسخ.

١ — أَصْحَابُ الْبَدَدَة

ومعنى «البد» عندهم: شخص فى هذا العالم: لا يولد، ولا ينكح، ولا يطعم، ولا يشرب، ولا يهرم، ولا يموت. وأول «بد» ظهر فى العالم اسمه «شاكمين» وتفسيره السيد الشريف، ومن وقت ظهوره إلى وقت الهجرة خمسة آلاف سنة. قالوا ودون مرتبة «البد»: مرتبة «البوديسعية» ومعناه الإنسان الطالب سبيل الحق وإنما يصل إلى تلك المرتبة بالصبر والعطية، وبالرغبة فيما يجب أن يرغب فيه. وبالامتناع والتخلى عن الدنيا، والعزوف عن شهواتها ولذاتها، والعفة عن محارمها. والرحمة على جميع الخلق، وبالاجتناب عن الذنوب العشرة: قتل كل ذى روح؛ واستحلال أموال الناس؛ والزنا؛ والكذب، والنميمة؛ والبذاء؛ والشتم، وشناعة الألقاب؛ والسفه؛ والجحد لجزاء الآخرة، وباستكمال عشرة خصال: إحداها الجود والكرم؛ والثانية العفو عن المسىء ودفع الغضب بالحلم؛ والثالثة التعفف عن الشهوات الدنيوية؛ والرابعة الفكرة فى التخلص إلى ذلك العالم الدائم الوجود من هذا العالم الفانى؛ والخامسة رياضة العقل بالعلم والأدب وكثرة النظر إلى عواقب الأمور؛ والسادسة القوة على تصريف النفس فى طلب العليات؛ والسابعة لين القول وطيب الكلام مع كل أحد؛ والثامنة حسن المعاشرة مع الإخوان بإيثار

اختيارهم على اختيار نفسه ؛ والتاسعة الإعراض عن الخلق بالكلية والتوجه إلى الحق بالكلية ؛ والعاشرة بذل الروح شوقاً إلى الحق ووصولا إلى جناب الحق .

وزعموا : أن « البددة » أتوهم على عدد «الهياكل» من «نهرالكنك» وأعطوهم العلوم ، وظهروا لهم فى أجناس وأشخاص شتى ، ولم يكونوا يظهرون إلا فى بيوت الملوك لشرف جواهرهم . قالوا : ولم يكن بينهم اختلاف فيما ذكر عنهم من أزلية العالم ، وقولهم فى الجزاء على ماذكرنا . وإنما اختص ظهور « البددة » بأرض الهند لكثرة مافيها من خصائص التربة والأقليم ، ومن فيها من أهل الرياضة والاجتهاد وليس يشبه « البد » على ما وصفوه إن صدقوا فى ذلك إلا « بالخضر » الذى يثبته أهل الإسلام .

٢ — أَصْحَابُ الْفِكْرَةِ وَالْوَهْم

وهؤلاء أعلم منهم بالفلك والنجوم وأحكامها المنسوبة إليهم . و «للهند» طريقة تخالف طريقة منجمى الروم والعجم ؛ وذلك أنهم يحكمون أكثر الأحكام باتصالات الثوابت دون السيارات ، وينشئون الأحكام عن خصائص الكواكب دون طبائعها ، ويعدون « زحل » السعد الأكبر ؛ وذلك لرفعة مكانه . وعظم جرمه ، وهو الذى يعطى العطايا الكلية من السعادة ، والجزئية من النحوسة . وكذلك سائر الكواكب لها طبائع وخواص ؛ فالروم يحكمون من الطبائع ، والهند يحكمون من الخواص . وكذلك طبهم ؛ فإنهم يعتبرون خواص الأدوية دون طبائعها ، والروم تخالفهم فى ذلك .

وهؤلاء « أصحاب الفكرة » يعظمون الفكر ، ويقولون : هو المتوسط بين المحسوس والمعقول ؛ فالصور من المحسوسات ترد عليه ، والحقائق من المعقولات ترد عليه أيضاً ؛ فهو مورد العلمين من العالمين . فيجتهدون كل الجهد حتى يصرفوا الوهم والفكر عن المحسوسات بالرياضات البليغة ، والاجتهادات المجهدة حتى إذا تجرد

الفكر عن هذا العالم تجلى له ذلك العالم ؛ فربما يخبر عن مغيبات الأحوال ، وربما يقوى على حبس الأمطار ، وربما يوقع الوهم على رجل حى فيقتله فى الحال. ولايستعبد ذلك ، فإن للوهم أثرا عجيباً فى تصريف الأجسام والتصرف فى النفوس : أليس الاحتلام فى النوم تصرف الوهم فى الجسم؟ أليست إصابة العين تصرف الوهم فى الشخص ؟ أليس الرجل يمشى على جدار مرتفع فيسقط فى الحال ولا يأخذ من عرض المسافة فى خطواته سوى ما أخذه على الأرض المستوية؟. والوهم إذا تجرد عمل أعمالا عجيبة ؛ ولهذا كانت « الهند » تغمض عينها أياماً لئلا يشتغل الفكر والوهم بالمحسوسات ، ومع التجرد إذا اقترن به وهم آخر اشتركا فى العمل خصوصاً إذا كانا متفقين غاية الاتفاق ؛ ولهذا كانت عادتهم إذا دهمهم أمر أن يجتمع أربعون رجلا من المهذبين المخلصين المتفقين على رأى واحد فى الإصابة ؛ فيتجلى لهم المهم الذى يهضمهم حمله، ويندفع عنهم البلاء الملم الذى يكادهم ثقله. ومنهم «البكرنتينية» يعنى : المصفدين بالحديد . وسنتهم : حلق الرءوس واللحى . وتعرية الأجسام ما خلا العورة ، وتصفيد البدن من أوساطهم إلى صدورهم ؛ لئلا تنشق بطونهم من كثرة العلم وشدة الوهم وغلبة الفكر . ولعلهم رأوا فى الحديد خاصية تناسب الأوهام ؛ وإلا فالحديد كيف يمنع انشقاق البطن؟ وكثرة العلم كيف توجب ذلك ؟

٣ — أَصحَابُ التَّنَاسُخ

وقد ذكرنا مذاهب « التناسخية » . وما من « ملة » من « الملل » إلا وللتناسخ فيها قدم راسخ وإنما تختلف طرقهم فى تقرير ذلك. فأما تناسخية الهند فأشد اعتقاداً لذلك ، لما عاينوا من طير يظهر فى وقت معلوم ، فيقع على شجرة معلومة . فيبيض ويفرخ ، ثم إذا تم نوعه بفراخه حك بمنقاره ومخالبه . فتبرق منه نار تلتهب ، فيحترق الطير ، ويسيل منه دهن يجتمع فى أصل الشجرة فى مغارة ، ثم إذا حال الحول وحان وقت ظهوره انخلق من هذا الدهن مثله طير فيطير ويقع على الشجرة

وهو أبداً كذلك. قالوا فما مثل الدنيا وأهلها فى الأدوار والأكوار إلا كذلك.

قالوا: وإذا كانت حركات الأفلاك دورية فلامحالة يصل رأس الفرجار إلى ما بدأ ودار دورة ثانية على « الخط الأول »: أفاد لا محالة ما أفاد « الدور الأول »؛ إذ لا اختلاف بين الدورين حتى يتصور اختلاف بين الأثرين فإن المؤثرات عادت كما بدأت، والنجوم والأفلاك دارت على المركز الأول وما اختلفت أبعادها واتصالاتها ومناظراتها ومناسباتها بوجه؛ فيجب أن لا تختلف المتأثرات الباديات منها بوجه؛ وهذا هو تناسخ الأدوار والأكوار. ولهم اختلافات فى « الدورة الكبرى »: كم هى من السنين؟ وأكثرهم على أنها ثلاثون ألف سنة، وبعضهم على أنها ثلاثمائة ألف سنة وستين ألف سنة. وإنما يعتبرون فى تلك الأدوار سير الثوابت لا السيارات. وعند الهند أكثرهم: أن الفلك مركب من الماء والنار والريح، وأن الكواكب فيه نارية هوائية؛ فلم تعدم الموجودات العلوية إلا العنصر الأرضى فحسب.

الباب الثانى: أصحاب الروحانيات

١ — ومن أهل الهند جماعة أثبتوا متوسطات روحانية، يأتونهم بالرسالة من عند الله عز وجل فى صورة البشر من غير كتاب؛ فيأمرهم بأشياء، وينهاهم عن أشياء، ويسن لهم الشرائع، ويبين لهم الحدود.

وإنما يعرفون صدقه بتنزهه عن حطام الدنيا واستغنائه عن: الأكل، والشرب، والبعال (١).

١ — البَاسْنَوِيَّة

زعموا: أن رسولهم « ملك روحانى » نزل من السماء على صورة بشر، فأمرهم بتعظيم النار وأن يتقربوا إليها بالعطر والطيب والأدهان والذبائح، ونهاهم عن

---

(١) البعال — بكسر ففتح —: الجماع، وملاعبة الرجل أهله. كالتباعل والمباعلة.

القتل والذبح إلا ما كان للنار، وسن لهم أن يتوشحوا بخيط يعقدونه من مناكبهم الأيامن إلى تحت شمائلهم ، ونهاهم أيضاً عن الكذب وشرب الخمر ،وأن لا يأكلوا من أطعمة غير ملتهم ولا من ذبائحهم ، وأباح لهم الزنا لئلا ينقطع النسل .

وأمرهم أن يتخذوا على مثاله « صنما » يتقربون إليه ويعبدونه ويطوفون حوله كل يوم ثلاث مرات بالمعازف والتبخير والغناء والرقص ، وأمرهم بتعظيم «البقرة» والسجود لها حيث رأوها ، وأن يفزعوا فى التوبة إلى التمسح بها ، وأمرهم أن لا يجوزوا نهر « كنك » .

٢ — الْبَاهُودِيَّة

زعموا : أن رسولهم « ملك روحانى » على صورة بشر واسمه « باهود » أتاهم وهو راكب على ثور ، على رأسه إكليل مكلل بعظام الموتى من عظام الرءوس . ومتقلد من ذلك بقلادة ، وبإحدى يديه قحف إنسان ، وبالأخرى مزراق ذو ثلاث شعب .

يأمرهم بعبادة الخالق عز وجل وبعبادته معه ، وأن يتخذوا على مثاله صنما يعبدونه ، وأن لا يعادوا شيئاً ، وأن تكون الأشياء كلها فى طريقة واحدة ؛ لأنها جميعاً صنع الخالق عز وجل ، وأن يتخذوا من عظام الناس قلائد يتقلدونها وأكاليل يضعونها على رءوسهم ، وأن يمسحوا أجسادهم ورءوسهم بالرماد . وحرم عليهم الذبائح والنكاح ، وجمع الأموال . وأمرهم برفض الدنيا ، ولا معاش لهم فيها إلا من الصدقة .

٣ — الْكَابِلِيَّة

زعموا أن رسولهم « ملك روحانى » يقال له : « شب » أتاهم فى صورة بشر متمسح بالرماد ، على رأسه قلنسوة من لبود أحمر طولها ثلاثة أشبار ، مخيط عليها صفائح من قحف الناس ، متقلد قلادة من أعظم ما يكون ، متمنطق من ذلك بمنطقة ،

متسور منها بسوار، متخلخل منها بخلخال ... وهو عريان . فأمرهم أن يتزينوا بزينه ويتزيوا بزيه ، وسن لهم شرائع وحدوداً .

٤ — الْبَهَادُونِيّة

قالوا : إن « بهادون » كان ملكا عظيما أتانا فى صورة إنسان عظيم ، وكان له أخوان قتلاه، وعملا من جلدته الأرض ، ومن عظامه الجبال ، ومن دمه البحار . وقيل : هذا رمز ، وإلا فحال صورة إنسان لا تبلغ إلى هذه الدرجة . وصورة « بهادون » راكب على دابة ، كثير شعر الرأس ، قد أسبله على وجهه ، وقد قسم الشعر على جوانب رأسه قسمة مستوية . وأسبله كذلك على نواحى الرأس قفاً ووجهاً . وأمرهم أن يفعلوا كذلك . وسن لهم أن لا يشربوا الخمر ، وإذا رأوا امرأة هربوا منها ، وأن يحجوا إلى جبل يدعى « جورعن » وعليه بيت عظيم فيه صورة « بهادون » . ولذلك البيت « سدنة » لايكون المفتاح إلا بأيديهم فلايدخلون إلا بإذنهم ، وإذا فتحوا الباب سدوا أفواههم حتى لا تصل أنفاسهم إلى الصنم : ويذبحون له الذبائح ، ويقربون له القرابين ، ويهدون له الهدايا ، وإذا انصرفوا من حجهم لم يدخلوا العمران فى طريقهم ، ولم ينظروا إلى محرم . ولم يصلوا إلى أحد بسوء وضرر ، من قول وفعل .

الباب الثالث : عبدة الكواكب

— ولم ينقل للهند مذهب فى « عبادة الكواكب » إلا فرقتان توجهتا إلى النيرين : الشمس ، والقمر . ومذهبهم فى ذلك مذهب « الصابئة » فى توجههم إلى « الهياكل السماوية » دون قصر الربوبية والإلهية عليها .

١ — عَبَدَةُ الشَّمْس : (الدِّينِكِيتِيَّة)

زعموا : أن الشمس ملك من الملائكة، ولها نفس وعقل، ومنها نور الكواكب

وضياء العالم وتكون الموجودات السفلية ، وهى ملك الفلك ؛ فتستحق التعظيم ، والسجود ، والتبخير ، والدعاء ؛ وهؤلاء يسمون «الدينيكيتية» أى : عبادالشمس. ومن سنتهم أن اتخذوا لها صنما بيده جوهر على لون النار ، وله بيت خاص قدبنوه باسمه ، ووقفوا عليه ضيـاعاً وقرياناً (١) ، وله سدنة وقوام . فيأتون « البيت » ويصلون ثلاث كرات ، ويأتيه أصحاب العلل والأمراض فيصومون له ويصلون ويدعون ويستشفون به .

٢ — عَبَدَةُ الْقَمَر : (الْجُنْدَرِيكِينِيَّة)

زعموا : أن القمر ملك من الملائكة يستحق التعظيم والعبادة، وإليه تدبيرهذا العالم السفلى والأمور الجزئية فيه ، ومنه نضج الأشياء المتكونة وإيصالها إلى كمالها ، وبزيادته ونقصانه تعرف الأزمان والساعات ، وهو تلو الشمس وقرينها ومنها نوره وبالنظر إليها تكون زيادته ونقصانه ؛ وهؤلاء يسمون « الجندريكينية » أى : عباد القمر . ومن سنتهم أن اتخذوا له صنما على شكل عجل يجره أربعة ، وبيد الصنم جوهر . ومن دينهم أن يسجدوا له ويعبدوه ، وأن يصوموا النصف من كل شهر ولا يفطروا حتى يطلع القمر ، ثم يأتون « صنمه » بالطعام والشراب واللبن ثم يرغبون إليه ، وينظرون إلى القمر ، ويسألونه حوائجهم ، فإذا استهل الشهر علوا السطوح وأوقدوا الدخن ودعوا عند رؤيته ورغبوا إليه ، ثم نزلوا عن السطوح إلى الطعام والشراب والفرح والسرور ، ولم ينظروا إليه إلا على وجوه حسنة . وفى نصف الشهر ـ إذا فرغوا من الإفطار ـ أخذوا فى الرقص واللعب بالمعازف بين يدى الصنم والقمر.

( ) قال صاحب « القاموس المحيط » : وقرى الماء [بفتح فكسر وياء مشددة] كغنى : مسيله من التلاع ، أو موقعه من الربو إلى الروضة ، ج (جمعه) : أقرية ، وأقراء ، وقريان [بضم فسكون] . والضيعة [بفتح فسكون ففتح] : العقـار ، والأرض المغلة (جمعه) كعنب، ورجال.

الباب الرابع : عبدة الأصنام

١ - اعلم أن الأصناف التي ذكرنا مذاهبهم يرجعون آخر الأمر إلى عبادة الأصنام؛ إذ كان لا يستمر لهم طريقة إلا بشخص حاضر : ينظرون إليه ، ويعكفون عليه؛ وعن هذا اتخذت أصحاب الروحانيات والكواكب أصناماً زعموا أنها على صورتها. وبالجملة : وضع الأصنام حيث ما قدروه إنما هو على معبود غائب حتى يكون الصنم المعمول على صورته وشكله وهيأته نائباً منابه وقائماً مقامه، وإلا فنعلم قطعاً : أن عاقلا ما لا ينحت جسما بيده ويصوره صورة ، ثم يعتقد أنه إلهه وخالقه ، وإله الكل وخالق الكل ؛ إذ كان وجوده مسبوقاً بوجود صانعه، وشكله يحدث بصنعة ناحته.

لكن القوم لما عكفوا على التوجه إليها ، وربطوا حوائجهم بها من غير إذن وحجة وبرهان وسلطان من الله تعالى .... كان عكوفهم ذلك عبادة ، وطلبهم الحوائج منها إثبات إلهية لها . وعن هذا كانوا يقولون : « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » ؛ فلو كانوا مقتصرين على صورها في اعتقاد الربوبية والإلهية لما تعدوا عنها إلى رب الأرباب .

١ — المَهَا كَالِيّة

لهم صنم يدعى : « مها كال » له أربع أيد ، كثير شعر الرأس سبطها؛ وبإحدى يديه ثعبان عظيم فاغر فاه ، وبالأخرى عصا ، وبالثالثة رأس إنسان ، وباليد الرابعة قد دفعها ؛ وفي أذنيه حيتان كالقرطين ، وعلى جسده ثعبانان عظيمان قد التفا عليه، وعلى رأسه إكليل من عظام القحف، وعليه من ذلك قلادة. يزعمون: أنه عفريت يستحق العبادة لعظمة قدره ،واستجاعه الخصال المحمودة المحبوبة والمذمومة من الإعطاء ، والمنع ، والإحسان ، والإساءة ؛ وأنه المفزع لهم في حاجاتهم . وله بيوت عظام بأرض الهند ينتابها أهل ملته في كل يوم ثلاث مرات : يسجدون له ، ويطوفون به . ولهم موضع يقال له « اندتر » فيه صنم عظيم على صورة هذا

الصنم ؛ يأتونه من كل موضع ، ويسجدون له هناك ، ويطلبون حاجات الدنيا ، حتى إن الرجل يقول له فيما يسأل : زوجنى فلانة . وأعطنى كذا . ومنهم من يأتيه فيقيم عنده الأيام والليالى لا يذوق شيئاً : يتضرع إليه ، ويسأله الحاجة ؛ حتى إنه ربما ينفق .

٢ — البَرْكَسْهِيكِيّة

من سننهم أن يتخذوا لأنفسهم « صنما » يعبدونه ، ويقربون له الهدايا .

وموضع متعبدهم له: أن ينظروا إلى باسق الشجر وملتفه، مثل الشجر الذى يكون فى الجبال فيلتمسون منها أحسنها وأطولها ، فيجعلون ذلك الموضع موضع متعبدهم .

ثم يأخذون ذلك الصنم ، فيأتون شجرة عظيمة من ذلك الشجر فينقبون فيها موضعاً ، فيركبونه فيها ؛ فيكون سجودهم وطوافهم نحو تلك الشجرة .

٣ — الدَّهْكِينِيّة

من سننهم : أن يتخذوا « صنما » على صورة امرأة ، وفوق رأسه تاج ، وله أيد كثيرة . ولهم « عيد » فى يوم من أيام السنة، عند استواء الليل والنهار ودخول الشمس الميزان ؛ فيتخذون فى ذلك اليوم عريشاً عظيما بين يدى ذلك الصنم، ويقربون إليه القرابين من الغنم وغيرها ، ولا يذبحونها ، ولكن يضربون أعناقها بين يديه بالسيوف . ويقتلون من أصابوا من الناس قرباناً « بالغيلة » حتى ينقضى عيدهم، وهم مسيئون عند عامة الهند بسبب الغيلة .

٤ — الْجَلْهَكِيّة : أَىْ : « عُبَّادُ الْمَاءِ »

يزعمون أن الماء « ملك » ومعه ملائكة ، وأنه أصل كل شىء، وبه كل ولادة ونمو، ونشوء ، وبقاء ، وطهارة ، وعمارة ... وما من عمل فى الدنيا إلا وهو محتاج إلى الماء .

فإذا أراد الرجل عبادته تجرد وستر عورته ثم دخل الماء إلى وسطه ، فيقيم ساعة أو ساعتين أو أكثر ، ويأخذ ما أمكنه من الرياحين فيقطعها صغاراً ويلقى فيه بعضها بعد بعض وهو يسبح ويقرأ . وإذا أراد الانصراف حرك الماء بيده ، ثم أخذ منه فنقط به : رأسه ، ووجهه ، وسائر جسده . . . خارجاً . . . ثم سجد وانصرف .

٥ — الأَكْنُوَاطِرِيَّة : أَىْ : « عُبَّادُ النَّار »

زعموا : أن « النار » أعظم العناصر جرما ، وأوسعها حيزاً ، وأعلاها مكانا ، وأشرفها جوهراً ، وأنورها ضياءً وإشراقا ، وألطفها جسما وكيانا . والاحتياج إليها أكثر من الاحتياج إلى سائر الطبائع ، ولا كون فى العالم إلا بها ، ولا حياة ، ولا نمو ، ولا انعقاد : إلا بممازجتها .

وإنما عبادتهم لها أن يحفروا أخدوداً مربعاً فى الأرض ، ويؤججوا النار فيه ، ثم لا يدعون طعاما لذيذا ، ولا شرابا لطيفاً ، ولا ثوبا فاخرا ، ولا عطرا فائحا ، ولا جوهراً نفيسا ... إلا طرحوه فيها ؛ تقربا إليها ، وتبركا بها . وحرموا إلقاء النفوس فيها ، وإحراق الأبدان بها ؛ خلافا لجماعة أخرى من زهاد الهند .

وعلى هذا المذهب أكثر ملوك الهند وعظمائها : يعظمون النار لجوهرها تعظيما بالغاً ، ويقدمونها على الموجودات كلها .

ومنهم زهاد وعباد يجلسون حول النار صائمين يسدون منافسهم ؛ حتى لا يصل إليها من أنفاسهم نفس صدر عن صدر محروم .

وسنتهم : الحث على الأخلاق الحسنة ، والمنع من أضدادها ؛ وهى الكذب ، والحسد ، والحقد ، واللجاج ، والبغى ، والحرص ، والبطر ؛ فإذا تجرد الإنسان عنها قرب من النار ، وتقرب إليها .

الباب الخامس : حكماء الهند

١ — [انتقال الحكمة إلى الهند] : كان « لفيثاغورس » الحكيم اليونانى تلميذ يدعى « قلانوس » ، قد تلقى الحكمة منه ، وتلمذ له ، ثم صار إلى مدينة من مدائن « الهند » ، وأشاع فيها مذهب « فيثاغورس » .

١ — انْتِشَارُ حِكْمَةِ « فِيثَاغُورَس » فِى الهِنْد

وكان « برخمنين » رجلا جيد الذهن ، نافذ البصيرة ، صائب الفكر ، راغباً فى معرفة العوالم العلوية . قد أخذ من « قلانوس » الحكيم حكمته ، واستفاد منه علمه وصنعته . فلما توفى « قلانوس » ترأس « برخمنين » على الهند كلهم ، فرغب الناس فى تلطيف الأبدان ، وتهذيب الأنفس ، وكان يقول : « أى امرىء هذب نفسه . وأسرع الخروج عن هذا العالم الدنس ، وطهر بدنه من أوساخه .. ظهر له كل شىء ، وعاين كل غائب ، وقدر على كل متعذر . وكان محبورا ، مسرورا ، ملتذاً ، عاشقاً ، لا يمل ولا يكل ، ولا يمسه نصب ولا لغوب » . فلما نهج لهم الطريق ، واحتج عليهم بالحجج المقنعة : اجتهدوا اجتهاداً شديدا . وكان يقول أيضاً : « إن ترك لذات هذا العالم هو الذى يلحقكم بذلك العالم حتى تتصلوا به ، وتنخرطوا فى سلكه ، وتخلدوا فى لذاته ونعيمه » . فدرس أهل الهند هذا القول ورسخ فى عقولهم.

٢ — افْتِرَاقُ أَهْلِ الهِنْدِ بَعْدَ « بِرَخْمَنِين »

ثم توفى عنهم « برخمنين » وقد تجسم القول فى عقولهم ؛ لشدة الحرص والعجلة فى اللحاق بذلك العالم ، .. فافترقوا فرقتين :

فرقة قالت : إن التناسل فى هذا العالم هو الخطأ الذى لا خطأ أبين منه ؛ إذ هو نتيجة اللذة الجسدانية ، وثمرة النطفة الشهوانية ؛ فهو حرام ، وما يؤدى إليه من الطعام اللذيذ ، والشراب الصافى ، وكل ما يهيج الشهوة واللذة الحيوانية ، وينشط

القوة البهيمية ... فهو حرام أيضاً ؛ فاكتفوا بالقليل من الغذاء على قدر ما تثبت به أبدانهم . ومنهم من كان لا يرى ذلك القليل أيضاً ؛ ليكون لحاقه بالعالم الأعلى أسرع . ومنهم من إذا رأى عمره قد تنفس ألقى بنفسه فى النار ؛ تزكية لنفسه ، وتطهيراً لبدنه ، وتخليصاً لروحه . ومنهم من يجمع ملاذ الدنيا من الطعام والشراب والكسوة فيمثلها نصب عينيه ؛ لكى يراها البصر وتتحرك نفسه البهيمية إليها فتشتاقها وتشتهيها ، فيمنع نفسه عنها بقوة النفس المنطقية . . . حتى يذبل البدن ، وتضعف النفس ، وتفارق البدن ؛ لضعف الرباط الذى كان يربطها به .

وأما الفريق الآخر ؛ فإنهم كانوا يرون : التناسل ، والطعام ، والشراب ... وسائر اللذات ـ بالقدر الذى هو طريق الحق ـ : حلالا .

وقليل منهم : من يتعدى عن الطريق ، ويطلب الزيادة .

٣ — الْفِيثَاغُورِيُّونَ الْهُنُود

وكان قوم من الفريقين سلكوا مذهب «فيثاغورس» من الحكمة والعلم . فتلطفوا حتى صاروا يظهرون على ما فى أنفس أصحابهم من الخير والشر ، ويخبرون بذلك ، فيزيدهم ذلك حرصاً على رياضة الفكر . وقهر النفس الأمارة بالسوء ، واللحوق بما لحق به أصحابهم .

ومذهبهم فى البارى تعالى : أنه نور محض ، إلا أنه لابس جسداً ما : يستتر به لئلا يراه إلا من استأهل رؤيته واستحقها ، كالذى يلبس فى هـذا العالم جلد حيوان ؛ فإذا خلعه نظر إليه من وقع بصره عليه . وإذا لم يلبسه لم يقدر أحد من النظر إليه . ويزعمون : أنهم كالسبايا فى هذا العالم ؛ فإن من حارب النفس الشهوية حتى منعها عن ملاذها فهو الناجى من دنيات العالم السفلى ، ومن لم يمنعها بقى أسيراً فى بدنها . والذى يريد أن يحارب هذا أجمع فإنما يقدر على محاربتها بنفى التجبر ، والعجب ، وتسكين الشهوة ، والحرص ، والبعد عما يدل عليها ويوصل إليها .

٤ — الإِسْكَنْدَر وَحُكَمَاءُ الْهِنْد

ولما وصل « الإسكندر » إلى تلك الديار وأراد محاربتهم ، صعب عليه افتتاح مدينة أحد الفريقين ـ وهم الذين كانوا يرون استعمال اللذات فى هذا العالم بقدر القصد الذى لا يخرج إلى فساد البدن ـ فجهد حتى افتتحها ، وقتل منهم جماعة من « أهل الحكمة » ، فكانوا يرون جثث قتلاهم مطروحة كأنها جثث السمك الصافية النقية التى فى الماء الصافى ؛ فلما رأوا ذلك ندموا على فعلهم ذلك بهم ، وأمسكوا عن الباقين .

والفريق الثانى ـ وهم الذين زعموا : أن لا خير فى اتخاذ النساء والرغبة فى النسل ولا فى شىء من الشهوات الجسدانية ـ كتبوا إلى « الإسكندر » كتابا مدحوه فيه على حب « الحكمة » ، وملابسة العلم ، وتعظيم أهل الرأى والعقل ، والتمسوا منه حكيما يناظرهم ، فنفذ إليهم واحداً من الحكماء فضلوه بالنظر ، وفضلوه بالعمل ؛ فانصرف « الإسكندر » عنهم ، ووصلهم بجوائز سنية ، وهدايا كريمة . فقالوا : إذا كانت « الحكمة تفعل بالملوك هذا الفعل فى هذا العالم ، فكيف إذا لبسناها على ما يجب لباسها ، واتصلت بنا غاية الاتصال ؟ ! ومناظراتهم مذكورة فى كتب « أرسطوطاليس » .

خ — سُجُودُهُمْ لِلشَّمْسِ ، وَدُعَاؤُهُمْ عِنْدَ شُرُوقِهَا

ومن سنتهم : إذا نظروا إلى الشمس قد أشرقت سجدوا لها ، وقالوا : ما أحسنك من نور ، وما أبهاك ، وما أنورك ، لا تقدر الأبصار أن تلتذ بالنظر إليك . فإن كنت أنت « النور الأول » الذى لا نور فوقك فلك المجد والتسبيح ، وإياك نطلب ، وإليك نسعى ؛ لندرك السكن بقربك ، وننظر إلى إبداعك الأعلى . وإن كان فوقك وأعلى منك نور آخر أنت معلول له . فهذا التسبيح وهذا المجد له ؛

وإنما سعينا وتركنا جميع لذات هذاالعالم ؛ لنصير مثلك ، ونلحق بعالمك ،ونتصل بساكنك . وإذا كان « المعلول » بهذا البهاء والجلال ؛ فكيف يكون بهاء العلة ، وجلالها ، ومجدها ، وكمالها ؟ ! . فحق لكل طالب أن يهجر جميع اللذات ؛ فيظفر بالجوار بقربه ، ويدخل فى غمار جنده وحزبه .

الخِتَام : رَجَاءٌ ، وَدُعَاءٌ

هذا ما وجدته من « مقالات أهل العالم » ، ونقلته على ماوجدته ؛ فمن صادف فيه خللا فى « النقل » فأصلحه : أصلح الله عز وجل ـ بفضله ـ حاله،وسدد أقواله وأفعاله ، وهو حسبنا ونعم الوكيل . (١)

والحمد لله رب العالمين . وصلواته على سيد المرسلين : « محمد » المصطفى ، وآله الطيبين الطاهرين ، وصحابته الأكرمين ، وسلم تسليما كثيراً .

---

(١) ونحن بدورنا نشارك الإمام « الشهرستانى » هذا الدعاء ، ونعتقد معه أن « كل ابن آدم خطاء » ، وأن العصمة لمن عصم الله من المرسلين والأنبياء . . .

هذا ! وقد بلغت « المخالفات » فى الاثنتى عشرة مجموعة التى اعتمدنا عليها فى هذا التخريج ـ فى مختلف المطبوعات والمخطوطات ـ ٤٨٦٢٢ مخالفة : منها ٤٢٤٨٥ مفارقة ، ٦١٣٧ سقطا ؛ أثبتناها جملة وتفصيلا فى طبعتنا الأولى ، وأجملنا القول عليها فى صفحة ١٣١٢ منها ، ثم فصلناه فى « المدخل إلى كتاب الملل والنحل » تأليفنا . . . وبهذا : أصبحت هذه الطبعة حجة علمية يعتمد عليها .

وأرجو القارىء الكريم أن يصلح مايصادف: من كبوة القلم ، وهفوة العين ، وفلتة المطبعة ؛ ليصلح الله باله ، ويحول إلى الأحسن حاله ، ويسعد عاجله ومآله ، وهو نعم المولى ونعم النصير . وسلام على المرسلين ، والحمد لله رب العالمين .

حدائق شبرا { ٢٥ من ذى القعدة سنة ١٣٧٥ هـ
٤ من يوليو سنة ١٩٥٦ م }

محمد بن فتح الله بدران

فهرس

القسم الثانى : [من صفحة ٣ — ٢٨٠]

أهل الأهواء والنحل

من الصابئة ، والفلاسفة ، وآراء العرب فى الجاهلية ، وآراء الهند

الباب الثانى [من صفحة ١٠٢ - ١٢٧] صفحة

الحكماء الأصول

الباب الثالث [من صفحة ١٢٨ - ١٦٧]

متأخرو حكماء اليونان

الباب الأول [من صفحة ٢٤٤ — ٢٤٧]

معطلة العرب

الباب الثانى [من صفحة ٢٦٣ — ٢٦٥]

أصحاب الروحانيات

الباب الثالث [من صفحة ٢٦٥ — ٢٦٦]

عبدة الكواكب

الباب الرابع [من صفحة ٢٦٧ — ٢٦٩]

عبدة الأصنام

الباب الخامس [من صفحة ٢٧٠ — ٢٧٣]

حكماء الهند